



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

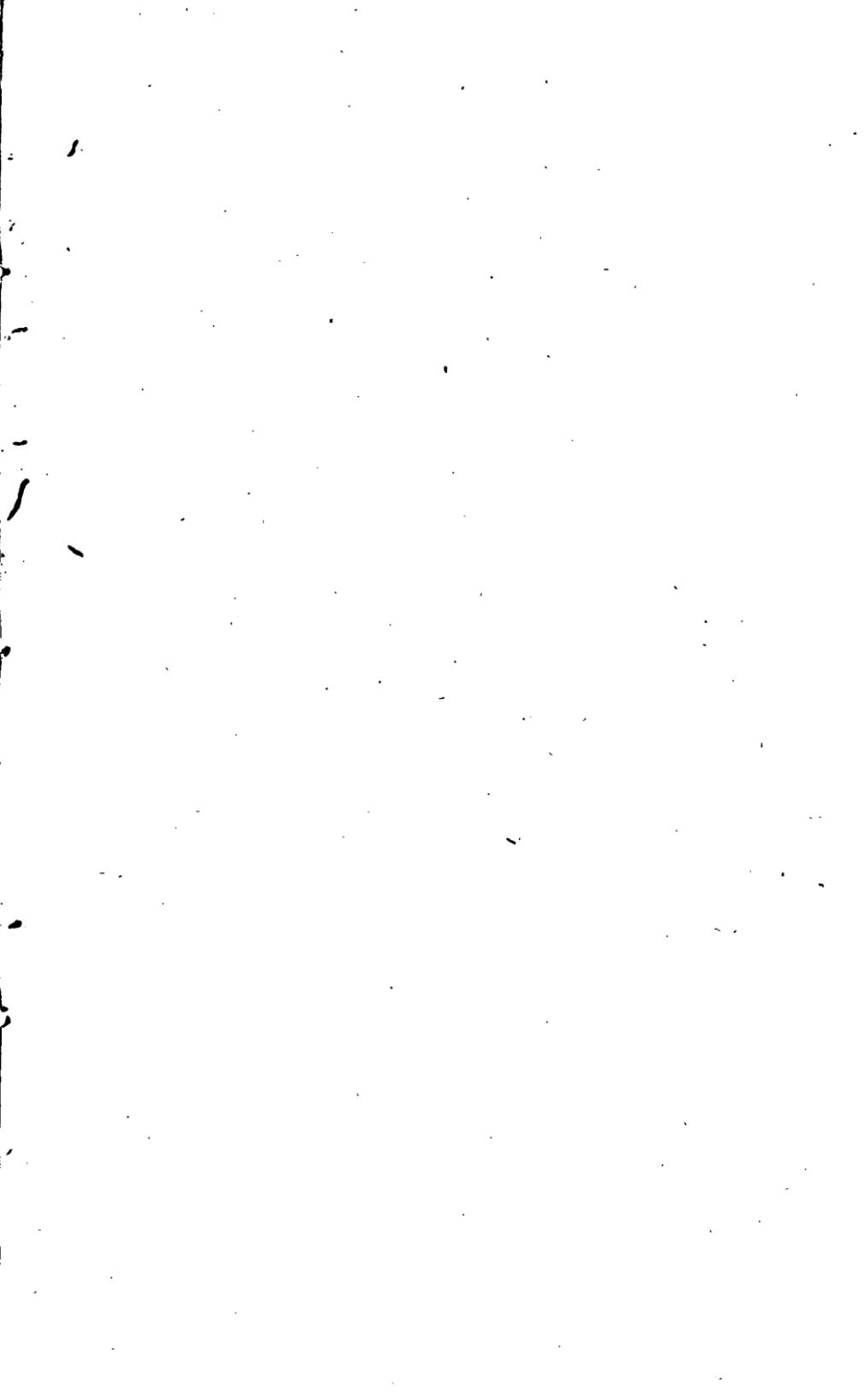
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Dr. B. Fobis

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.



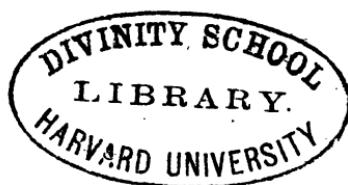


①

Grundlehren der Religionsphilosophie.

von

Moritz Wilhelm Drobisch,
Professor an der Universität zu Leipzig.



Leipzig,
Verlag von Leopold Voß.
1840.



B o r r e d e.

Die vorliegende Schrift verdankt ihren Ursprung zunächst dem Bedürfniß des Verfassers, den philosophischen Kern seiner religiösen Ueberzeugung, durch eine streng wissenschaftliche Reproduction, einer Prüfung und, wo es nöthig schien, einer Berichtigung zu unterwerfen. Was damit für die Erzeugung oder Befestigung ähnlicher Gesinnungen und Ansichten in Anderen gewonnen seyn mag, kann erst die Aufnahme lehren, welche diese Untersuchungen finden werden. Wem Religion mehr ist als ein erwünschtes Object für speculative Kunstubung und Anwendung philologisch-historischer Gelehrsamkeit, wer ihr im tiefsten Innern seines Geistes ein Heilighum bereitet hat, das er gegen den Zweifel zu sichern wünscht, wer für seine Andacht nicht gerade einen prunkenden Tempel bedarf, sondern nur ein stilles

Gotteshaus — der wird hier vielleicht einige Nahrung finden.

Eine zweite Beziehung dieser Schrift ist die zu dem philosophischen System, an welches sie sich anschließt, zu dem Herbart'schen. Da dieses bekanntlich bisher einer besondern Bearbeitung der Religionsphilosophie entbehrte, ja eine solche ihm sogar von seinen Gegnern gänzlich abgesprochen wurde, so kann unser Ergänzungsversuch jener angeblich unausfüllbaren Lücke wol auch von dieser Seite einige Theilnahme erwarten. Unsre Absicht war übrigens nur auf die Grund- und Haupt-Lehren gerichtet, und es bleibt daher für Andre, die denselben Weg betreten wollen, noch genug zu thun übrig. Ausführlichere Beurtheilungen des Pantheismus, der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, der Hypothesen über den Ursprung des Bösen, vom Herbart'schen Standpunkt aus, sind sehr reichhaltige und dankbare Stoffe, für die hier entweder nur das Nothwendigste geschehen konnte, oder die ganz unberührt blieben. Ueberhaupt sollte hier weit mehr eine systematische als eine historisch-kritische Arbeit geliefert werden. Nur für die Befestigung der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, als der Grundwahrheit der Religion, schien es nach Kant's Vorgange nothwendig, die Irrgänge und Umwege kennen

zu lernen, die vom rechten Pfade abführen. Daß dieser letztere, nach unsren Untersuchungen, nicht mit dem Kant'schen zusammenfällt, obwohl eine verwandte Richtung verfolgt, mag für diejenigen gesagt seyn, die hier nichts als Kantianismus erwarten werden. Des Zusammentreffens mit einem Kant kann man sich übrigens nur freuen und rühmen, nicht schämen, und die Neuheit ist nicht das rechte Maß für philosophische Wahrheit. Was sonst etwa noch über die Stellung des Buchs und des Systems, dem es angehört, zur gesammten Philosophie der Zeit zu sagen wäre, das findet sich in der einleitenden Abhandlung.

Hier aber sey es erlaubt, noch auf einen Angriff zu antworten, zu dessen Abwehr im Allgemeinen zwar diese ganze Schrift dient, dessen specielle Berücksichtigung aber, die nicht unndthig schien, auch dann im Buche selbst nicht hätte Platz finden können, wenn er uns vor Absaffung desselben bekannt geworden wäre. Herr A. Günther, Dr. theol. und Weltgeistlicher zu Wien nämlich hatte in seinem Buche: „Die Justemiliens in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit. Wien 1838;“ die Metaphysik der Herbart'schen Philosophie des Atheismus beschuldigt. Wir glaubten auf diesen ungegründeten Vorwurf Einiges erwiedern zu müssen, und es geschah in einer kurzen Anzeige

von jenem Buche in Gersdorff's Repertorium (Bd. XVII. Hest 4.). Dieser Zurückweisung hat nun Hr. G. neuerdings einen ziemlich ausführlichen Aufsatz unter der Ueberschrift: „Ueber Atheismus in metaphysischen Systemen;“ in Fichte's Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie (Bd. III. Hest 2.) entgegengesetzt. Diesem gilt unsre Duplit. Wir berücksichtigen hier ausdrücklich nur dasjenige, worauf im nachfolgenden Buche selbst die factische Widerlegung nicht enthalten seyn konnte.

Wenn die Beschuldigung des Atheismus, wie und wo sie immer angebracht werden möge, nicht so invidios klänge, wenn sie nicht in der ganzen Geschichte der Philosophie eine so traurige Berühmtheit erlangt, wenn sie nicht in jeder Zeit zu den elenden Mitteln gehört hätte, durch die man die Menge gegen ein System aufzuregen, die Diener der Religion damit zu verfeinden und die, welchen vom Staate die Oberaufsicht über den öffentlichen Unterricht übertragen ist, bedenklich oder gar misstrauisch zu machen gesucht hat, so würde in rein wissenschaftlicher Beziehung der Vorwurf des Hrn. G. nicht der Rede werth seyn, selbst wenn er gegründet wäre: denn Metaphysik ist nur Ein Theil der philosophischen Wissenschaft, und so könnte gar wohl die Unwissenheit des Einen durch die

Wissenschaft des Andern erseht werden. Aus der Feder eines Mannes vom Stande des Herrn Günther aber nehmen sich Ausußerungen dieser Art doppelt zweideutig aus, wenn auch der Mann, der sie macht, über den gewöhnlichen Vorurtheilen seiner Confession und seines Standes in derselben stehen mag, und so darf sich Hr. G. nicht wundern, wenn wir den Scherz nicht verstehen, mit dem er hier, wie immer, sehr freigebig ist. Zudem hat er sich von dem Verdacht der Absichtlichkeit seiner Ausußerung, deren Gehässiges er dadurch zu bemanteln suchte, daß er von ihr wie von einer bereits von Andern zur Sprache gebrachten Sache redete, sehr schlecht gereinigt, wenn er ansücht, „daß nicht alles, was innerhalb der Grenzen Deutschlands gedacht und gesprochen werde, zuvor unter die Presse kommen müsse, wenn es Anspruch machen wolle, in einer Druckschrift angezogen und besprochen zu werden;“ denn auf diese Weise würde man künftig jeder Winkelkutscherei seine Christbietung als Stimme der öffentlichen Meinung bezeigen müssen. Wie dem aber auch sei, jedenfalls entgeht Hrn. G. das Verdienst nicht, den ersten Stein auf uns geworfen zu haben. Daß aber die Freigebigkeit mit Titeln, die allgemein nicht für Christentitel gehalten werden, nicht nur, wie wir es früher genannt haben, unvorsichtig, sondern un-

schicklich, und ein Aufsehenerregen durch solche Mittel der guten Sache der Philosophie überhaupt nichts weniger als förderlich ist, scheint auch dem Herausgeber der Zeitschrift, die Herrn G's Aufsatz enthält, fühlbar gewesen zu seyn, der, gewiß ebenso sehr aus Ueberzeugung wie in nahe liegender Erinnerung an die Schicksale seines Vaters, sich in einer begleitenden Note sehr bestimmt gegen den Verdacht verwahrt, „in dem angeregten Streite Partei ergreifen, noch weniger — nach der jetzt wieder aufkommenden völ-ig unstatthaften Sitte, wissenschaftliche Systeme aus dem Gesichtspunkte ihrer Orthodoxie zu beurtheilen — einen Beitrag zu solcher Beurtheilung des Herbart'schen Systems ans Licht fördern helfen zu wollen.“ —

Was die Sache selbst betrifft, so ist sie ungegründet, wenn man nicht mit dem Worte „Atheismus“ ein unehrliches Spiel treiben will. Um dies für jeden Unparteiischen zu beweisen, bedarf es eigentlich nur der Anführung folgendes vortrefflichen Schlusses, der S. 317. glänzt: „die Metaphysik kann keine Notiz nehmen von der Theologie; sie ist daher ohne Theologie und in sofern auch atheistisch.“ Als ob alles, was nicht theologisch ist, atheistisch wäre!! Nun freilich, dann sind die Jurisprudenz, Medicin, Mathematik, Chemie u. s. w. alle atheistisch.

stisch. Und sind denn alle die, welche, sich zu erbauen, den Gottesdienst besuchen und an den heiligen Handlungen Anteil nehmen, wenn sie nicht Theologen sind, Atheisten? So etwa steht's nun auch mit der allgemeinen Metaphysik: sie ist nicht Theologie, will und kann es nicht seyn, aber sie bereitet wenigstens als vorangehender Herold der ethischpraktischen Religionslehre, der stärkern, die nach ihr kommt, die Wege vor. Wäre das Endergebniß der Metaphysik: die Welt ist sich selbst genug, ihr Daseyn, ihr Lauf, ihr Ursprung ist vollständig aus ihr selbst nach Gesetzen der Nothwendigkeit begreiflich; dann möchte sie einer Begünstigung des Atheismus geziehen werden. Sie sagt aber von dem allen das Gegentheil, sie findet sogar nur in den absichtlichen Veranstaltungen einer höhern Weisheit und Macht den Schlüssel zur Begreiflichkeit dessen, was ohne diesen Erklärungsgrund unbegreiflich bleiben müßte, und wenn damit auch noch lange nicht Gott nach seinen erhabensten Eigenschaften, die erst ein von der Ethik ausgehender Antrieb kennen lehrt, ja, streng genommen, nicht einmal Gott der Welt schöpfer gefunden ist, so sind doch Beziehungen aufgefunden, die nur der Ergänzung bedürfen, um sich an die ethische Religionslehre unmittelbar anzuschließen und ihr Interesse zu fördern. — Aber die

Metaphysik soll ja, nach Hrn. G., von der Theologie keine Motiv nehmen können, und durch diese wird sie bei uns allerdings auf die Spuren der Gottheit in der Natur geleitet. Hier stoßen wir nun auf eine trügliche Begriffsverwirrung, auf eine so höchst unvollkommene Kenntniß des Herbart'schen Systems, daß wir Hrn. G. in dieser Hinsicht, nach seinem eignen Ausdruck, nur „einen Bücherlecker“ nennen können. Wir geben folgende Probe (S. 315.):

„Die Voraussetzung eines höhern Wesens, zu der ihn die Zweckmäßigkeit der Außenwelt nothigt, ist um nicht viel besser als das praktische Postulat in der rationellen Theologie des alten Kriticismus, da sich jene Voraussetzung höchstens nur als ein ästhetisches Postulat neben jenes praktische hinstellt. Kant postulierte nämlich Gott und Unsterblichkeit, gendothigt von der Disharmonie in der sittlichen Welt, und Drobisch postulirt Gott gendothigt von der Harmonie in der physischen Welt. Die Monadenlehre kam aber auch jenes Postulat unter dem Ästhetischen befassen. Alles Denken nämlich, das in Verhältnissen aufgeht, wird von ihr als ein ästhetisches bezeichnet, das den Gegensaß bildet zu dem metaphysischen oder ontologischen Denken, das sich ausschließlich nur mit dem relationslosen Denken und mit dessen Inhalten, dem Seyn

schlechtweg befaßt, das als solches zugleich mit dem Charakter der Absolutheit gedacht wird. Dieser Ästhetik aber ist von der Monadologie Siz und Stimme in der Ontologie confisckt worden. Ihr Mitreden wiegt also gerade so viel als ihr Schweigen ic.“ Wo hat denn Hr. G. gelernt, daß „alles Denken, das in Verhältnissen aufgeht, als ein ästhetisches bezeichnet werde?“ Wo, daß das metaphysische oder (?) ontologische Denken sich „auschließlich nur mit dem relationslosen Denken“ befaßt? Im Gegentheile die Lehre ist, daß alles Denken, alles Anschauen, alles Erkennen nur in der Auffassung von Relationen besteht, daß wir nicht die Qualitäten der Dinge, wohl aber die Verhältnisse dieser Qualitäten zu erkennen im Stande sind, daß wir nichts weiter bedürfen und ein Mehreres nicht brauchen können, weil der Gehalt alles Wissens (der nicht mit dem Inhalt zu verwechseln ist) nicht auf dem Stoffe desselben, sondern auf den Formen beruht, die aus lauter Verhältnissen zusammengesetzt sind. Und so ist denn auch selbst der Begriff der absoluten Position nicht relationslos, sondern die Position fordert eine Qualität, die gesetzt werde, die Setzung selbst aber, wo sie in der Anerkennung eines Gehenden in Anwendung kommt, ist nicht gedachte, sondern unmittelbar gegebene.

Aesthetisch werden Verhältnisse des innerlich oder äußerlich Wahrgekommenen erst dann, wenn ihre Auffassung mit einem unwillkürlichen Urtheil des Beifalls oder Missfallens verbunden ist. Was hat hier nun das ästhetische Urtheil zu thun? Es mischt sich auf keine Weise in die Angelegenheiten der Metaphysik, sondern es ist für diese, so weit die Schönheit der Welt behauptet wird, nur eine vorgefundene, zur vollständigen Auffassung der Erfahrung gehörige Thatssache. Was aber die Zweckmäßigkeit betrifft, wobei wir zum Ueberfluß noch bemerken wollen, daß wir nicht die blos äußere meinen, so ist an ihr das ästhetische Urtheil nur Nebensache: denn sie besteht zunächst nur in der Wahrnehmung des Zusammenstimmens vieler und mannichfaltiger zu einem Ganzen vereinigter Theile zu einer endlichen Gesamtwirkung, was ein ganz theoretischer Begriff ist; diese Wahrnehmung wird aber freilich in der Regel ein Urtheil des Beifalls über die in der Concentration des Mannichfaltigen zu einer Wirkung bemerkliche Vollkommenheit begleiten, aber auch nur begleiten. Wird nun weiter die Frage nach der Ursache dieses Beisammenseyns und Zusammenwirkens des Mannichfaltigen erhoben, so mag zwar über diese Erscheinung Verwunderung stattfinden; diese aber (nur ein affectvoller Zustand,

aber durchaus kein ästhetisches Urtheil) hat einen ganz theoretischen Grund, indem es sich findet, daß es überaus unwahrscheinlich seyn würde, jene Erscheinung als eine blos zufällige oder auch als eine nothwendige zu denken. Wie soll nun die Metaphysik dazu kommen, von der Theologie keine Notiz nehmen zu dürfen? Nur für Hrn. Günther's confuse Begriffe mag das erklärlch seyn.

Zur Zurückweisung des abgeschmackten Vorwurfs des Atheismus für unsere Metaphysik dürfte dies genug seyn; allein da sich Hr. G. nicht mit einem Vorpostengefecht begnügt, sondern uns förmlich den Krieg gemacht hat, so gedenken wir nun auch noch ein paar Wldßen, die er uns darbietet, zu benutzen. In unsrer Anzeige hieß es: „Mit einem Mysterium, sofern damit die Verzichtung auf die Erkenntniß der göttlichen Natur, nicht aber des Daseyns Gottes gemeint ist, mögen wir uns allerdings weit einverstandner erklären; den Mysticismus aber in der üblichen Bedeutung des Wortes wird uns die Logik schon fern zu halten wissen.“ Wenn statt des letztern Sakes Hr. G. anführt, wir hätten gesagt „daß die Logik schon hinreiche, die Menschheit vom Mysticismus zu befreien,“ so ist dies schon eine kleine Entstellung, mag aber noch hingehen, da unsre Meinung überhaupt war und ist, daß Logik und

Mysticismus auf einem und demselben Grund und Boden sich nicht mit einander vertragen. Nun heißt es aber weiter S. 322: „Dieser Neußerung zufolge wird Mysticismus überall anzutreffen seyn, wo an die Stelle jener Verzichtleistung der Anspruch auf Erkenntniß des göttlich Seyns, d. h. nicht blos des göttlichen Daseyns, sich eingefunden hat.“ Welche Auffassung und welche Logik! Verührt denn unsre heiläufige Erklärung des Mysteriums den Gegensatz zwischen Seyn und Daseyn, oder nicht vielmehr zwischen dem Wissen vom bloßen Daseyn und dem von der Beschaffenheit des Daseynden? Und wo liegt denn in unsren Worten die geringste Andeutung, daß, wer kein Mysterium anerkennt, ein Mystiker sey? Wir haben den, der Mysterien anerkennt, von dem Mystiker unterschieden, d. h. neben dem Gemeinschaftlichen zwischen Beiden — der Zulassung des Mysteriums — das Entgegengesetzte bemerklich gemacht, nämlich die Achtung der Logik einerseits, die Nichtachtung derselben anderseits; wir haben also beide Begriffe in conträren Gegensatz gestellt, nicht in contradictorischen, woraus weiter von selbst folgt, daß man aus dem Gegensatz herausgehen und Beiden gemeinschaftlich diejenigen gegenüberstellen kann, die kein Mysterium zulassen. Weiß nun Hr. G. nicht einen conträren Gegensatz

von einem contradictorischen zu unterscheiden, oder weiß er nicht, daß bei ersterem die Aufhebung des einen Gliedes nicht die Säzung des andern bedingt, — in diesem wie in jenem Falle ist es mit seiner Kenntniß der Logik gleich schlecht bestellt. Daraus hätten wir nun allerdings ein Recht zu schließen, daß Hr. G. wol ein Mystiker seyn könne. (Damit er sich hier aber nicht noch einmal verwickele und stolpere, so wollen wir ihm die Folgerung ordentlich zu recht legen. Wir haben behauptet: alle Mystiker sind schlechte Logiker, und kehren nun diesen Satz um in: manche schlechte Logiker sind Mystiker; und nun wird sich ja Hr. G. wohl selbst weiter finden.) Wahrscheinlich aber wird diese Vermuthung, weil Hr. G. mit einem Schuß- und Kreuz-Bündniß der Speculation mit dem Mysticismus gegen die Arroganz der Logik, in der Metaphysik das erste und letzte Wort haben zu wollen, droht. Und nun hält er uns eine mit einigen burlesken Einfällen gewürzte „calmirende Rede,“ in der er wieder in seiner Confusion die Logik auffordert, Antwort zu geben, „wie sie auch nur zum Gedanken vom Ding an sich gekommen sey, da sie als Lehre vom Begriffe, mit und ohne Beziehung desselben auf die Erscheinungswelt (deren vereinfachter Ausdruck jene ursprünglich sind und deshalb

abermals neue Erscheinungen), gar keine Ahnung von irgend einem Seyn als Noumenon im Gegensaß zum Phänomenon haben kann. Denn um auch nur die Erkennbarkeit des Seyns negiren zu können, muß der Gedanke vom Seyn vorausgesetzt werden.“ (S. 323.) Die Logik hat hierauf gar nichts zu antworten, weil sie sich gar nicht mit den Beziehungen ihrer Begriffe auf die Erscheinungswelt beschäftigt, sondern die Verhältnisse und Verknüpfungen der Begriffe in abstracto untersucht. Will aber Hr. G. unsre Metaphysik hören, so weit sie überhaupt hier mit der Kant'schen, gegen die jene Einwürfe noch mehr gerichtet sind, in gleichen Fälle sich befindet, so hat diese etwa Folgendes zu sagen. Die gemeine Erfahrung behauptet, Dinge wahrzunehmen, d. i. selbstständig Seynendes, aber die wissenschaftliche Untersuchung, die nach dem Grunde der Behauptung fragt, findet überall nur Subjectives, die Empfindungen und deren Verbindungen, und wird hierdurch auf den Ausspruch geleitet: es giebt keine Dinge, es ist ein bloßer Schein. Aber sie überlegt weiter, daß der Schein doch immer eine Thatſache ausdrückt, und daß die Negation in diesem Begriffe nur das, was zu seyn vorgiebt, nicht dies, daß etwas zu seyn scheint, trifft, also auch nicht alles Seyn überhaupt leugnet, vielmehr nur behauptet,

daß das, was zu seyn vorgiebt, nicht ist, sondern etwas andres. Die Dualität dieses andern bleibt aber unbestimmt, weil sie nur durch die Negation der Dualität des Scheins gegeben ist. Begreift nun diese Erklärung, die für jeden Kenner der Herbart'schen Philosophie blos längst Bekanntes enthält, Hr. G. noch nicht, nun so mag er sich besinnen, daß er vielleicht einmal, in einem ihm fremden Hause im Dunkeln tappend, sich an den Kopf gestoßen und gewiß die Ueberzeugung mitgenommen hat, daß er sich gestoßen, ohne eigentlich zu wissen, an was.

Hr. G. hat es uns sehr übel genommen, daß wir seiner „Creationstheorie,“ wie jeder andern, nur den Werth eines Romans beigelegt haben, und sucht uns deshalb auf allerlei Art das Gewissen zu schärfen. In ersterer Hinsicht hält er uns unter anderem vor: (S. 331.) „Auch ist der Umstand zu beherzigen, daß im christlichen Bewußtseyn die Aequation Gott = Schöpfer so tiefen Wurzeln geschlagen, daß jenes den Vorwurf des Atheismus gleich bei der Hand hat für jeden, der an jenem Axiome Etwas auszustellen findet, wie die traurige Erfahrung aus alter und neuester Zeit lehrt.“ Was strecken sich doch da zulegt noch für Krallen heraus! Es ist nicht schwer, zu bemerken, woher sie kom-

men. Wer leugnet denn jene Gleichung? Aber was soll das Drohen? Soll sich die Philosophie dadurch etwa einschüchtern lassen? Der Ausdruck „christliches Bewußtseyn“ hat einen sehr vieldeutigen Sinn, und für den Evangelischen liegt Manches nicht in demselben, was dem Katholiken darin aufzunehmen die Kirche gebietet. Hr. G. sagt (S. 322.): „Es handelt sich um nichts Geringeres als um die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, — der positiven Theologie mit der Philosophie — der historischen Auctorität in Staat und Kirche mit der Auctorität des Denkgeistes in der Menschheit.“ Wir denken hierüber nicht anders — wie unser Gegner seine Leser glauben zu machen sucht —, sondern wir sind ganz damit einverstanden. Nur aber muß bei dieser Versöhnungsfeier nothigenfalls der Glaube, die positive Theologie, die historische Auctorität zum Nachgeben nicht weniger bereit seyn, als dies vom Wissen, von der Philosophie, von der Auctorität des Denkgeistes gefordert wird: denn daß in jenen zuerst angeführten Gebieten gar Vieles, was göttliche Wahrheit zu seyn vorgab, nur eitel Menschenwerk war, ist, für den Protestanten wenigstens (und alle freie Wissenschaft ist ihrer Natur nach protestantisch), eine bereits mehr als dreihundertjährige Wahrheit, es fehlt daher gar viel

daran, daß die Philosophie die Dogmen der rechtgläubigen Kirche wie das Gegebene der Erfahrung respectiren könnte; an Widersprüchen fehlt es zwar auch dort nicht, nur daß sich da schwer unterscheiden läßt, was gegeben und was gemacht ist. Doch über diese Punkte werden wir uns mit Hrn. G. aus begreiflichen Gründen nie verständigen können, wir stehen Beide auf ganz verschiedenem Grund und Boden.

Endlich noch ein Wort der Erwiederung auf den Schluß seines Aufsatzes. Nachdem er uns seinen „guten Rath für die mögliche Absolution der Monadenlehre vom Atheismus ihrer Metaphysik“ mit mehr als nöthiger Ausführlichkeit ertheilt, geht ihm doch der Gedanke durch den Kopf, wir könnten vielleicht von jenem, weil er von einem Gegner komme, Gebrauch zu machen nicht geneigt seyn. Da warnt er uns denn, um uns dafür, daß wir ihn wohlverdientermaßen an Reineke Fuchs, wie er den frommen Klausner spielt, erinnert hatten, zu züchtigen, davor, daß eine Fabel nicht wahr werden möge, nach welcher Braun der Bär, von seinem Herrn angewiesen, ihm im Schlafe die Fliegen wegzurwedeln, im Zorn über eine „kritische Stechfliege“ dieselbe mit einem Steine „auf dem glatten Scheitel des Gottesfürchtigen im relationslosen Denken“ erschlagen habe. Es freut uns wenigstens zu hören, daß der Schlag

so gut getroffen hat, und die Fliege, die, als eins von den vielen Läufelchen, womit sie unser Studirzimmer verunreinigte, das „relationslose Denken“ hinterließ, todt ist. Braun der Bär aber hat uns anvertraut, daß er, zum Dank für so gute Rathschläge, Meister Reineke'n, der so trefflichen Humor zeigt, daß er nicht drei Schritte gehen kann, ohne die possierlichsten Bajazzo sprünge zu machen oder die Schellen am Halsband klingen zu lassen, König Nobel'n, wenn er einmal übler Laune seyn sollte, als lustigen Rath vorschlagen will.

Leipzig, am 15. Mai 1840.

D. B.

I n h a l t.

I.	Zur Einleitung	Seite
		1
II.	Von der Aufgabe der Religionsphilosophie überhaupt und der philosophischhistorischen Auffassung der Religion insbesondere	22
1.	Allgemeine religionsphilosophische Bestimmungen	22
2.	Zur Philosophie der Geschichte der Religion	37
3.	Von der engern Aufgabe der philosophischen Religionslehre	79
III.	Neue Prüfung der Beweise für das Daseyn Gottes	89
1.	Von den theoretischen Beweisen für das Daseyn Gottes	92
A.	Vom ontologischen Beweis	93
B.	Vom kosmologischen Beweis	105
C.	Vom teleologischen Beweis	120

	Seite
2. Von den ethischpraktischen Glaubensgründen	146
A. Ueber Kant's moralischen Beweis für das Daseyn Gottes	149
B. Ueber Fichte's Begründung des Glaubens an eine göttliche Weltregierung	163
C. Moralscholastische Begründung des Glaubens an die Vorsehung	175
IV. Nähtere Bestimmung der Idee Gottes	188
1. Der moralische Theismus	189
2. Vom Pantheismus	230
V. Von der Versöhnung zwischen der Philosophie und der Religion	250

II.

Sur Einleitung.

„Gieb mir einen Standpunkt.“

Jede neue Gestaltung der Philosophie, nachdem sie von der Individualität ihres ersten Urhebers sich abgeldet und in einem größern Kreise verwandter Geister Wurzel geschlagen hat, entäußert sich auch allmälig des beschränkenden Namens, der sie gleichsam nur als einen Privatbesitz ihres Schöpfers bezeichnet, und nimmt eine allgemeinere und objectivere Benennung an, durch welche sie ihre charakteristische Eigenthümlichkeit auszudrücken sucht. Nicht leicht wird es wol für irgend eine Art des Besitzes lebhafter gewünscht, Theilnehmer zu gewinnen, als für den wissenschaftlichen, dessen sich der ursprüngliche Inhaber dann erst recht zu erfreuen wagt, wenn er ihn völlig zum Gemeingut geworden sieht. Darum haben auch die Urheber der philosophischen Systeme gewöhnlich selbst bei Seiten dafür gesorgt, ihren Philosophem solche charakteristische Prädicate als Benennungen beizulegen, die besser als der individuelle Name eines Mannes und weniger demüthigend als ein solcher geeignet schienen, Andre darum wie um ein Feldzeichen zu versammeln. Allgemein bekannt ist es, wie bald die Kant'sche Philosophie in die kritische, die Schelling'sche in die Identitätslehre, die Hegel'sche in die absolute Philosophie umgesetzt wurde. Sich zu einer

Schule zu halten, zeigt in der Philosophie so wenig wie in andern Wissenschaften, wo man sich dieses Ausdrucks eben so oft bedient, geistige Beschränktheit an, sondern kann mit der vollkommensten Freiheit und Selbstständigkeit verbunden seyn. Zuweilen mag der Meister sogar nur den, freilich immer noch höchst bedeutenden Vorzug besitzen, einen Gedankenkreis, der vor der Berührung des Jüngers mit ihm auch in dem Geiste dieses letztern als Meinung, Ansicht, Gesinnung bereits ein Daseyn hatte, schärfer begrenzt, ausgeprägt und aus dem Dämmerlicht der Subjectivität zur klaren objectiven Gestaltung hervorgehoben zu haben. Dann begrüßt ihn der Jünger als den Deuter seiner Träume, und der Meister empfängt diesen als einen verwandten Geist und als den vereinfachten Erben seiner Habe, die — so hofft er — von ihm nicht nur gewahrt, sondern auch gemehrt werden soll. Bei solcher Meister- und solcher Jüngerschaft muß es sich aber dann aussprechen lassen, was das Band der Sympathie knüpft und was Andre von dem durch keine hemmende Schranke umgebenen Kreis ausschließt. Es ist dann nicht mehr blos darum zu thun, dem jüngstgebo- renen Kinde einen Namen zu geben, sondern sich der Stellung seines wissenschaftlichen Strebens zur Vergangenheit, der Bedeutung für die Gegenwart bewußt zu werden, es in den geschichtlichen Zusammenhang einzureihen und ihm nach seinen Gegensägen und befreundeten Beziehungen im wissenschaftlichen Bewußtseyn der Zeit einen Ort anzzuweisen. Aber auch noch in andrer Beziehung wird für jede Schule, früher oder später, eine solche sachliche Bezeichnung nothwendig. Selten wird der Stifter eines neuen Systems Zeit finden, alle Theile des selben gleichmäßig auszubilden; dies überläßt er eben der Schule. Aber fast jede Entwicklung eines Gedankens führt zu Folge-

rungen, die nicht ganz in der Erwartung lagen: das Princip, das ein System anerkennt, involvirt nicht selten Consequenzen, welche der individuellen Ansicht und Gesinnung seines Urhebers durchaus fremd waren. Es lag z. B. nicht in der Ansicht und Absicht Kant's, einen Idealismus wie den Fichte's vorzubereiten, nicht in der Absicht Schelling's, durch sein Identitätsprincip den Grund für Hegel's absoluten Idealismus zu legen. Mit solchen Entwickelungen sondert sich daher die Sache von der Person ab. Vergebens versicherte Fichte, daß er nur die kritische Philosophie vollenden wolle: Kant erkannte ihn nicht mehr als den Seinigen an; und nicht viel anders hat sich das Verhältniß zwischen Schelling und Hegel gestaltet, welchen letztern jener ja beschuldigte, er habe nur seine Principien entwickelt und zwar falsch entwickelt. Der Urheber klagt über die Entstellung seines Grundgedankens, der Nachfolger über die Beschränktheit seines Vorgängers, der weder wisse noch wolle, daß der Baum, den er gepflanzt, seine schattigen Zweige weithin ausbreite, ihn vielmehr immer nur unter einer lästigen Scheere zu halten suche. Ob der Meister Recht hat oder der Jünger, das beurtheilt erst die Geschichte, nachdem Beide aufgehört haben der Gegenwart anzugehören. Thatsache der Geschichte der Philosophie ist es aber allerdings, daß bisher in jeder neuen philosophischen Schule anfangs die Jünger an den Worten des Lehrers mit ängstlicher Genauigkeit festhielten, sobann der Geist sich von dem Buchstaben zu unterscheiden und von seiner drückenden Herrschaft loszumachen wußte, endlich aber entweder die Schule ihre streng methodische Haltung verlor und im Populärisiren sich verflachte oder ein Zweig von ihr eine veränderte Richtung einschlug und mit frischer Energie neues wissenschaftliches Leben hervortrieb.

In welchem dieser Stadien diejenige Schule sich befindet, welcher der Verfasser sich zuzählt, ist nicht schwer anzugeben. Spät erst und allmälig sammelte sich um Herbart ein Kreis jüngerer Männer, die für Beleuchtung, Verbreitung, Fortbildung des von ihm begründeten neuen und eigenthümlichen philosophischen Systems thätig zu seyn sich entschlossen zeigten. Das System ist ohne Vergleichung älter als die Schule, aber es ist gewiß eine gute Vorbedeutung, daß es erst in der zweiten Generation Anklang fand: ging es doch Newton's Prinzipien nicht anders. Ueber das erste Stadium nun ist die Schule hinaus. Empfehlender und erläuternder Schriften bedarf es nicht mehr: das System ist von denen, die es redlich wollten, richtig verstanden, es ist auch von den Gegnern als eine eigenthümliche Erscheinung anerkannt, angegriffen und vertheidigt, es ist ihm von Freund und Feind seine Diagnose und seine Prognose gestellt worden. Bereits regt sich das Streben weiter zu gehen, bald in der Ausbildung einzelner Theile, bald in ausgebreiterer Anwendung der Prinzipien; selbst als Extrem einem andern Extrem gegenüber wurde es betrachtet, Vermittelung zwischen beiden in Antrag gebracht und auch wirklich versucht, und auch der Synkretismus hat sich schon an ihm — vergangen. Die Schule steht also offenbar im zweiten Stadium, sie hat die ersten Lehrjahre zurückgelegt, und es ist an der Zeit den Geist zu charakterisiren, den sie festzuhalten hat, wenn sie Schule bleiben will. Herbart selbst hat, unbekümmert um solche äußere Angelegenheiten und nur auf die Begründung der Philosophie ohne Beinamen bedacht, es anfangs gänzlich unterlassen, ein solches Stichwort für die Eigenthümlichkeit seines Systems, eine Parole sich zu wählen, an der die Seinigen sich erkennen könnten, später aber allzube-

scheiden die verblichene Flagge des Kantianismus aufgesteckt, — eine Pietät, die ihn, ohne ihm Bundesgenossen zu bringen, in den Augen eines jüngern Geschlechts, das rastlos nach Neuem jagend nicht einmal alte Namen verträgt, unverdient zurückgestellt hat. Wir unsrerseits haben schon vor mehreren Jahren den Geist der Herbart'schen Philosophie als den Geist exacter Forschung bezeichnet, und wenn es auch noch nicht üblich geworden ist, anstatt von Herbart'scher Philosophie von exacter zu sprechen — was im Munde der Gegner allerdings ein allzugroßes Zugeständniß seyn würde — so haben doch diese Gegner des Systems die Bemerkung selbst wiederholt bestätigt, freilich nur, um uns daraus die Wahrheit nicht blos unsrer Philosophie, sondern auch unsrer eignen übel organisierten Köpfe zu deduciren. Sie verstehen indessen den wissenschaftlichen Geist der Zeit schlecht und spielen ein unglückliches Spiel, wenn sie exakte Wissenschaft bornirt schelten, weil diese nicht mehr wissen will, als sie wissen kann, indes freilich bei ihnen neuerdings die hohe Weisheit zu Tage gekommen ist, daß in der Philosophie eigentlich Niemand wissen kann, was er will, sondern er dies erst dem höher stehenden Nachfolger überlassen muß, daher dann nicht zu verwundern wäre, wenn Alle nicht wüssten, was sie wollten; auch würde es uns nicht schwer werden, für ihr Treiben den wahren significanten Ausdruck zu finden. Uns ist es nur darum zu thun, die Behauptung zu rechtfertigen, daß die Herbart'sche Philosophie sich rühmen darf, vom Geist exacter Forschung besetzt zu seyn und dem Ideal der exacter Philosophie nachzustreben.

Bekanntlich unterscheidet man vollkommen natürlich und sachgemäß in der Geschichte der Philosophie die drei Perioden der griechisch-römischen, der christlich-scholastischen und der neuern

und neusten Philosophie. Wenn gleich die griechische Philosophie durch Sokrates zur Ethik geführt, und diese durch Plato, Aristoteles und die Stoiker bedeutend ausgebildet wurde, so ist doch der vorherrschende Charakter der griechischen Philosophie naturphilosophische und metaphysische Speculation, die durch kühne Constructionen sich weit über die Erfahrung hinauswagt und mit wissbegieriger Ungeduld die Schranken des Wissens gewaltsam zu durchbrechen sucht. Wir sind weit entfernt über diese Speculation von dem Standpunkt bloßer Erfahrungswissenschaft aus den Stab brechen zu wollen; ein solches Urtheil würden wir selbst für philosophisch bornirt halten; die Speculation, das Ueberschreiten des Erfahrungskreises durch unser Denken ist allerdings nicht blos ein wichtiges, es ist das wesentliche Lebenselement der Philosophie; nur erscheint es bei den Griechen ansangs in knabenhafte, später aber immer noch in ziemlich jugendlicher Gestalt, nie aber in derjenigen männlichen Reife, die, ihm geben zu können, unsre Zeit nun allerdings alt genug scheint. Das Mittelalter brachte der Philosophie das Element christlicher, d. h. wahrer Religiosität, den frommen demuthigen gläubigen Sinn, von dem der Grieche noch keine Ahnung hatte. Allein die Religiosität des Mittelalters war gänzlich an die Formen der Kirche gebunden, und diese ein vielverzweigtes, kunstreich geordnetes und zusammengehaltenes, von strenger Einheit beherrschtes bewundernswürdiges Ganze, imponirend wie jene majestätischen Dome, die mehr noch die Herrlichkeit der triumphirenden Kirche als die Ehre Gottes zu verkündigen bestimmt scheinen. So eignete sich, in tiefem Einklang mit diesen Zuständen, die Philosophie als Dienerin der Religion und Kirche, in den vielverschlungenen, aufs Feinste ausgearbeiteten, höchst symmetrischen, ins Unendliche gegliederten, systematischen

Formen der aus der peripatetischen Schule hervorgegangnen Scholastik das eng anschließende vollkommen angemessene Gewand an. Als im sechzehnten Jahrhundert die Reformation die erstarnten Formen der Kirche zerbrach und die Gedanken von ihren Fesseln befreite, da zerbrach auch die Philosophie die starren Gedankenformen des Scholasticismus und erging sich, seit Descartes, in zweiter Jugend, mit geistreicher Freiheit, jedoch das durch das Mittelalter überkommene religiöse Element nicht wieder aufgebend, in neuen Speculationen. Aber gleichzeitig erwachte nun auch mit Bacon, und kräftiger noch mit Galilei und Kepler, neben der Speculation, als eine neue und wesentliche Ergänzung derselben, der Empirismus mit einer Energie und Methodik, wie sie Aristoteles, der allein, und auch nur in beschränktem Sinne, für den Repräsentanten derselben in der Blüthenzeit der alten Philosophie gelten kann, bei weitem nicht gekannt hatte, und trieb einen jungen kraftvollen Zweig der Wissenschaften, voll der herrlichsten Blüthen und Früchte, die Naturwissenschaften hervor, die sich streng von aller philosophischen Speculation absondern und nur die mathematische anerkennen, deren Hülfe sie für ihre höhere Ausbildung vielfach in Anspruch nehmen. In der Philosophie aber übten sich Speculation und Empirie mit Vorliebe an einem Stoffe, den das Mittelalter vernachlässigte und das Alterthum auch selbst in der späteren Zeit nicht vorzugsweise begünstigte, an den Ausgaben der inneren Erfahrung, und so beginnt das psychologische Zeitalter der Philosophie, das Zeitalter der Untersuchungen über den menschlichen Verstand, und das Erkenntnisvermögen, das Zeitalter der Vernunftkritik, das mit Descartes's Cogito anfängt und mit Fichte's Ich schließt. Allein bei aller Homogenität dieser letztern Epoche, enthält sie doch in sich noch einen Abschnitt,

der, wie er sich zu seiner Zeit als einen völligen Wendepunkt der Philosophie ankündigte, als solcher auch noch jetzt, wo das Mangelhafte der Reform, die er unternahm, klar genug vorliegt, anerkannt werden muß, und den auch, wie wir hoffen, noch die Zukunft dafür wird gelten lassen. Dass wir von dem neuen Umschwung der Philosophie durch Kant sprechen, bedarf kaum der Erwähnung; die Wichtigkeit dieses Abschnittes aber führen wir zurück auf die durch Kant bewirkte Einführung des Prinzipis der Kritik in die Philosophie.

Der Scholasticismus war zwar längst gestürzt, aber sein Geist lebte in dem Dogmatismus der vorlant'schen Systeme doch noch fort, ja wenn man den stattlichen logischmetaphysischen Apparat der Wolffschen Schule, als der nächsten Vorgängerin der Kantschen, ins Auge fasst, so kann man gar nicht verkennen, wie viele schöne Erbstücke der mittelalterlichen Philosophie hier noch wohlerhalten aufbewahrt wurden. Dabei zeigte der Dogmatismus eine unerhörte Sorglosigkeit und Oberflächlichkeit in der Begriffsbildung und ein in seiner Unermüdblichkeit zwar ehrenwerthes Ringen, das aber in seinem blinden Eifer, willkürlich aufgestellte Probleme, aller mißlungenen Versuche ungeachtet, lösen zu wollen, ohne sich endlich die Frage vorzulegen, ob die Auflösung derselben auch überhaupt möglich sey, und was zur Aufstellung des Problems eigentlich berechtige, — doch unwissenschaftlich und thöricht zu nennen war und der Reife der Zeit nicht mehr angemessen erscheinen konnte. Zwar besaß der Dogmatismus von jeher in dem Skepticismus und später überdies namentlich in dem modernen Empirismus ein mächtiges Gegengewicht, aber man kann eher sagen, daß der Skepticismus in seiner Verbindung mit dem Empirismus seine scharfe Einseitigkeit gemildert, seine unfruchtbare Negativität

zum Theil aufgegeben, als daß sich der Dogmatismus etwas von seiner Behutsamkeit angeeignet habe; nur den Vorzug besaß er, das echt philosophische Element der Speculation, das der skeptische Empirismus als ein völlig nichtiges ablehnte, aufrecht zu erhalten. Gegen die Reste der Scholastik im Dogmatismus war nun zunächst Kant's Kriticismus gerichtet, der durch Skepsis zum Dogma führen und so beide Gegensätze mit einander verschmelzen sollte, und der in dem Unternehmen der Vernunftkritik, von welcher Herbart treffend gezeigt hat, wie sie, nach einem psychologischen Schema angelegt, doch speculative Probleme erörtert und daher halb Psychologie halb Metaphysik ist, auch noch den Versuch einer zweiten Combination, nämlich den der Speculation mit dem psychologischen Empirismus mache, und so den Gegensätzen der Principien und Methoden, obgleich er ihre einseitigen Unmaßungen zurückwies, doch auch innerhalb angemessener Grenzen ihr Recht widerfahren zu lassen sich bereit zeigte. Ein wie wenig dauernder Erfolg hierdurch erzielt wurde, hat die Geschichte der Philosophie seit Kant offenkundig gelehrt. Diejenigen, welche in unsrer Zeit das philosophische Wort am lautesten führen und in der Besinnahme der wissenschaftlichen Organe der Deßentlichkeit am glücklichsten gewesen sind, werben zwar nicht müde zu versichern, daß die Philosophie in ununterbrochenem Fortschritt begriffen gewesen sey und immer sonnigere Höhen erklimmt habe; aber nicht blos für den Kantianer, für jeden unbefangenen Beobachter, der die philosophischen Zustände der letzten Jahrzehnte mit vorkant'schen, und beide mit den Fortbewegungen des wissenschaftlichen Geistes überhaupt vergleicht, ergiebt sich vielmehr die klare Ueberzeugung, daß die Philosophie in den nach Kant zur Herrschaft gelangten Systemen aufs Neue in Dogmatismus verfallen ist,

und sich dem Scholasticismus wieder zugeneigt, ja man könnte sagen, ihn erneuert habe. Plato ward von Neuem vergöttert, Spinoza von den Todten auferweckt, Bruno hervorgezogen, Newton geschmäht, nicht blos der Tieffinn eines Anselmus, sondern sogar der eines Jakob Böhme mit neuen Bungen ge- priesen; abermals arbeitete sich die Philosophie an Fragen ab, die Kant als transzendenten für alle Zeiten bei Seite gelegt wissen wollte, und in Hegel's Dialektik kam endlich auch zum scholastischen Inhalt die scholastische Form. Mit der Einsicht in diese Zustände braucht noch nicht ein klägliches Hammergeschrei verbunden zu seyn, wie entschieden auch die Missbilligung solcher Rückschritte seyn möge. Sie sind nicht blos dem Willen Einzelner beizumessen, wie groß man auch deren Macht ver- anschlagen wolle; herrschende Zustände lassen sich in der Wiss- senschaft so wenig wie in der Politik unbedingt machen; weit mehr als der Wille der Mächtigen bilden die Verhältnisse an ihnen, und der wird zum Mächtigen, der auf passende Weise die Verhältnisse zu nutzen weiß. Kant gedachte die hundert- köpfige Hydra zu bezwingen, aber war ihm auch das Schwert des Herkules gegeben, so war ihm doch nicht sein glühendes Eisen anvertraut, üppiger als je wuchsen die Häupter hervor, und der Kampf mußte mit verdoppelter Energie fortgesetzt werden. Haben sich nun die übrigen Wissenschaften durch die- sen neuen Aufschwung des scholastischen Dogmatismus irrefüh- ren lassen? Keineswegs! Alles dieses hat nur dazu gedient, der philosophischen Speculation immer mehr das Vertrauen zu entziehen und das Ansehen des Empirismus zu steigern, den man eigentlich schon jetzt fast ohne Einschränkung als die ein- zig übriggebliebene anerkannte Philosophie der Gelehrsamkeit betrachten kann. Hat die Astronomie, hat die Chemie auch nur

vorübergehend durch diesen Wechsel der philosophischen Systeme die geringste Veränderung erlitten? Ist je in der Physik das dynamische System in Aufnahme gekommen? Haben in der organischen Naturwissenschaft, wo bloße geistreiche Ansichten mehr Aufsehen zu machen pflegen als da, wo bestimmte Thatsachen sprechen, sich die Ideen der deutschen Naturphilosophen je den Beifall eben so geistreicher als tiefgründlicher Fotscher, eines Cuvier, J. Müller, Ehrenberg u. v. a. zu erwerben vermöcht? Oder ist in Niebuhr's oder Jakob Grimm's großen historischen und grammatischen Gestaltungen etwa eine Spur von speculativer Philosophie zu finden? Es giebt keinen einzigen großen Fotscher in der Gelehrsamkeit, der sich auch nur die Schematen seiner Arbeiten noch von der herrschenden Philosophie verborgen möchte: die Zeit, wo ein G. Hermann es nicht verschmähte, seine metrischen Untersuchungen nach den Kategorien zu ordnen und deshalb, weil er sie diesen entsprechend fand, ihnen einen höhern Werth beilegen zu müssen glaubte, ist vorüber. Nur von der Theologie, die, sobald sie ihren philologischhistorischen Boden verläßt und eine Dogmatik zu construiren versucht, die mehr seyn soll als bloße Ueberlieferung, unvermeidlich der Speculation verfällt, nur von der Theologie kann man sagen, daß sie noch jetzt wie von jeho die Schicksale der Philosophie theilt.

Allein diese Gleichgültigkeit, diese gering schädige Haltung der übrigen Wissenschaften gegen die Speculation unsrer Zeit ist zunächst auch nur ein Factum, und es liegt uns sehr fern, Facta für Rechtfertigungsgründe ausgeben zu wollen. Womit kann sich nun also jener Widerwille rechtfertigen? Abgesehen von dem äußerlichen Umstände, daß der schnelle Wechsel der Systeme das Vertrauen geschwächt hat, liegt ein vollgültiger

Rechtfertigungsgrund darin, daß man behaupten kann, die herrschende speculative Philosophie nach Kant entbehre des Geistes der Kritik, der Untersuchung, und habe an die Stelle derselben einen Geist der Construction, der Dichtung aus Begriffen gesetzt. Es ist nicht der Geist der Mathematik, der Naturforschung, der historischen und philologischen Kritik, der in der Philosophie des Tages weht, oder dessen allgemeinen wissenschaftlichen Ausdruck wir in ihr finden, es ist eine Poesie der Begriffe, die uns entgegentritt, hervorgegangen aus einer Art Kunsttrieb, der ohne Ruhe und Rast einem unendlichen unbekannten Ziele entgegentreibt und neue und immer neue Begriffsevolutionen zu seiner Befriedigung begeht; es sind nicht Theorien, es sind Romane, womit unser Wissensdurst gestillt werden soll! — Und dennoch liegt in diesem construirenden Kunststreben etwas Wahres, das sich auch echt wissenschaftliche Philosophie anzueignen hat. Alle wahre Wissenschaft nämlich fängt mit Kritik an, geht dann aber fort zur Construction, jene ist der negative regressive, dieser der positive progressive Theil ihrer Methodologie. Sey der Stoff ein historischer, ein philologischer, ein empirischer, der Thatbestand muß zuerst kritisch gesichtet werden; aber diese Kritik ist doch nur die Vorarbeit zur eigentlichen positiven Wissenschaft: der Geschichtsforschung folgt die Geschichtsdarstellung mit ihren leitenden Ideen und pragmatischen Entwickelungen; der Kern der Sprachwissenschaft steckt in der Grammatik als der Lehre vom Sprachbau; Beobachtungen und Erfahrungen erhalten erst ihren Werth und ihre Bedeutung in der Theorie. Aber auch umgekehrt: was ist die kunstvollste Construction, wenn der Stoff, den sie verarbeitet, nicht kritisch bewährt ist? Ein Historiker erzählt uns aufs Lebendigste die Ab-

wicklung einer Reihe von Begebenheiten, ein Philolog giebt eine höchst sinnreiche Erklärung einer dunkeln Stelle, ein Physiker eine eben so sinnreiche Erklärung eines wunderbaren Phänomens, — was hilft aller dieser Aufwand von Ingeniosität, wenn die verarbeiteten angeblichen Thatsachen Fabeln, die Stelle untergeschoben, das Phänomen nirgends beobachtet, sondern erlogen ist? Freilich müssen in allen diesen Fällen auch die aufgestellten Erklärungsversuche ihre großen, wenn auch verdeckten, vielleicht zumal im Historischen und Philologischen, unvermeidlichen Unvollkommenheiten haben, denn eine vollkommene Theorie würde die Falschheit der Thatsache zu erkennen wissen (dem Astronomen z. B. wird kein Reisender mit einer falschen Beobachtung des Mondes oder eines Planeten für einen geographisch bestimmten Ort und angegebene Zeit hintergehen können), aber solch eine Theorie erfreut sich immer einer kritisch bewährten Unterlage. Und selbst die Mathematik, in der das constructive Element gegen das kritische unvergleichbar hervortritt, kann und will sich doch einer kritischen Beleuchtung ihrer Grundbegriffe, Grundsätze und Methoden nicht entziehen, wenn gleich sie vielleicht diejenige Wissenschaft ist, die durch dieses Uebergewicht der Construction am leichtesten die Philosophie zu einer fehlerhaften Nachahmung versöhren könnte. Fehlerhaft aber würde eine solche Nachahmung allerdings seyn: denn die Mathematik hat zwar eine mögliche Beziehung zur Erfahrung, kann auf diese angewandt werden, zu ihrer Erklärung und Benutzung für menschliche Zwecke dienen; allein diese Beziehung ist ihr nicht nothwendig; an sich ist sie ein ganz in sich abgeschlossenes formales Wissen, das schon in sich selbst seine Befriedigung findet. In der Philosophie lässt sich Aehnliches nur von der reinen Logik und Ethik

sagen, nicht aber von der Metaphysik, der Speculation, deren Begriffe eine schlechthin nothwendige Beziehung zur innern und äußern Erfahrung haben und, von dieser gewaltsam losgerissen, die leersten bedeutungslosesten Abstractionen werden, die nur noch in abstruser speculativer Dichtung ein wesenloses schattengleiches Scheinleben führen. Das abstruseste speculative Begriffsgespinst soll doch zuletzt die Welt wie sie ist begreiflich machen; irgend einmal müssen also doch die Constructionen mit dem Gegebenen verglichen, irgend einmal muß dieses also doch einer kritisch-analytischen Prüfung unterworfen werden, wenn die Wissenschaft nicht den Vorwurf der Oberflächlichkeit auf sich laden will. Kritik und Construction gehören also zusammen.

Kant's Philosophie enthält nun Beides, Kritik und Construction, denn wer möchte z. B. in seiner dynamischen Naturansicht verkennen, daß hier der Begriff der Materie speculativ construirt wird? Auch das finden wir nicht nur natürlich, sondern vortrefflich, daß die Construction sich bei ihm nur innerhalb der Grenzen versucht, die ihr die Kritik zugestellt; an dem Geist der Kant'schen Methode ist also in sofern nicht das Mindeste auszusehen. Was aber die Kritik zu ihrem Object macht, wie sie ausgeübt wird, und ob die Grenzen, die sie der Construction anweist, nicht zu eng sind, das sind ganz andre Fragen, die, ohne den methodologischen Grundsätzen Kant's im Geringsten zu nahe zu treten, verneint werden können, und von deren veränderter Beantwortung aus sich eine Philosophie datiren kann, aus der eine ganz andre Weltansicht resultirt. Kant's Philosophie nannte sich die Kritische, und mit Recht: denn die Kritik ist in ihr das Hauptsächliche, die Construction tritt zurück. Gleichwohl kann man ohne Widerspruch behaupten,

ten: bei Kant ist der Kritik noch nicht genug. Die Grenzbestimmung, die Ausmessung der Erkenntnissfähigkeit der Vernunft, die Untersuchung und Beurtheilung ihres Vermögens diessseits und jenseits der Erfahrung zu Erkenntnissen zu führen, war das Ziel der Kantschen Kritik. Diese kommt nun allerdings durch eine Theorie des *Ineinandergreifens* von *Sinnlichkeit*, *Einbildungskraft*, *Verstand* und *Vernunft* zu Stande: nach einer Kritik der Hypothese von den Seelenvermögen selbst aber sieht man sich vergeblich um, sie werden völlig unkritisch angenommen. Schon der Gedanke einer solchen Kritik der Vermögen, die selbst nicht unmittelbar Gegenstände der Erfahrung sind, sondern nur aus ihren Wirkungen erkannt werden sollen, stützt sich auf die vorausgesetzte Gültigkeit eines Begriffes, dessen der Causalität, der sowohl hinsichtlich seiner Denkbarkeit als hinsichtlich der Sphäre seiner Geltung, die bei Kant eine auffallend beschränkte ist, kritisch-analytische Untersuchungen nicht nur erlaubt, sondern fordert. Aber ganz abgesehen von dieser *postitio principii*, so müste, wenn man auch den Schluß von den Wirkungen auf die Ursachen und ihre Gesetze, vielleicht nur als eine vorläufige Hypothese, um einen Anfang zu gewinnen, zugestehen wollte, doch jedenfalls die allersorgfältigste Kritik der Begriffe erwartet werden, in denen sich die Echtheit des Erkenntnisvermögens ausdrücken sollte. Allein dies ist eigentlich nur (mit welchem Erfolge, mag dahin gestellt bleiben) in Beziehung auf Zeit und Raum und die Vernunftideen geschehen, indem die die Kategorientafel bildenden Begriffe mit der Sorgfältigkeit eines unkritischen Empirismus nur in eine symmetrische Tafel gebracht sind, als ob es sich hier um ganz unverfängliche Thatsachen handelte, bei denen es blos um die Vollständigkeit zu thun wäre, da doch auch schon der vorange-

gangenen Zeit zum Theil wenigstens die Schwierigkeiten, von denen diese Begriffe umgeben sind, nicht verborgen geblieben waren, und es hier eben so gut Stoff zu Thesen und Antithesen gab, wie bei den Antinomien.

Die Reihe der als Koryphäen ihrer Zeit am berühmtesten gewordenen Philosophen, in deren Systemen die Stimmführer des Tages den einzigen Fortschritt der Wissenschaft seit Kant erblicken, hat nun auf den kritischen Theil der Kant'schen Lehre nicht nur als auf ein mißlungenes Unternehmen, sondern auch als auf eine völlig verfehlte Tendenz mit Geringsschätzung herabsehen, indem sie nicht ohne Anschein von Recht meinten, mit den Begriffen, die das niedrige Wohnhaus einer die Speculation zu beschränken bestimmten Theorie des Erkenntnißvermögens zu bauen gut befunden worden waren, lasse sich wol auch ein viel stattlicherer, die weiteste Ferne beherrschender Thurmabau aufführen; und so entstand denn allerdings die ganz neue und frische Blüthe des speculativen Dogmatismus in aufsteigender Linie unter Fichte, Schelling und Hegel. Wer dachte hier nicht an den babylonischen Thurmabau, der mit Hochmuth und Thorheit begonnen wurde und mit Verwirrung der Sprachen schloß! Gewiß ist, daß die Männer der soliden Gelehrsamkeit diesen Vergleich oft genug angestellt und sich, schon überdrüßig, immer neue und wieder neue Idiome erlernen zu müssen, und misstrauisch gegen den Werth der darin angeblich verborgenen Schätze, endlich in Masse von solcher Philosophie zurückgezogen haben.

Andrerseits hat dagegen durch Herbart, aber auf eine würdige durchgreifende Weise auch nur durch diesen Philosophen, die Kritik der Erfahrungsbegriffe des gesammten Gegebenen eine Tiefe und eine Ausdehnung erhalten, von der nicht

etwa blos zu sagen ist, daß sie der Kant'schen Kritik zur Ergänzung und Berichtigung diene, sondern die, die Kant'sche Richtung auf die Untersuchung des Vermögens der Vernunft ebenfalls verwerfend und verlassend, als eine völlig eigenthümliche großartige Unternehmung dasteht, der in der ganzen Geschichte der Philosophie an gewaltiger Arbeit des Denkens kaum irgend etwas an die Seite gestellt werden kann. Gleichwohl geht Herbart's Philosophiren durchaus nicht in solcher Arbeit auf, sondern dieser Kritik folgt eine Dialektik, welche in streng-logischer Methode zu Principien führt, die nun erst die Elemente einer Construction werden, die nicht blos wie bei Kant die Naturphilosophie, sondern auch die von diesem zur bloßen Empirie verurtheilte Psychologie begründet und in einer beiden gleichmäßig zum Fundament dienenden Ontologie der reinen Speculation, die, um die Erfahrung zu begreifen, über die Erfahrung sich erhebt, den vollen ihr gebührenden Tribut bringt. Die tiefer erfasste Kritik führt hier also auch zu einer Erweiterung der constructiven Methode. Anderseits bleibt denn aber doch dieses philosophische Wissen, das in naturphilosophischer und psychologischer Richtung seine Constructionen ins Unendliche zu entwickeln vermag, in einer dritten Richtung ein begrenztes oder richtiger ein sich begrenzendes, seine Grenzen erkennendes. Die Ontologie und die rationale Psychologie wird, obwohl in ganz anderem Geiste wie vor Kant, wieder hergestellt; an die Stelle der Kosmologie tritt die Naturphilosophie; aber der vierte Theil der alten Metaphysik, die natürliche Theologie, wurde bisher zwar bei Herbart als philosophische Religionslehre mit auf jedoch nie ausgeführt; doch mußte es für Jeden, der den Geist dieser Philosophie kannte, keinem Zweifel unterworfen seyn, daß es ihr nicht in den Sinn kommen könne, in diesem Felde

mit den speculativen Constructionen der ältern, neuern und neuesten Zeit wetteifern zu wollen, sondern daß sie hier in mehreren wesentlichen Punkten mit Kant zusammentreffen müsse und wolle. Und jetzt rücken wir dem Zwecke dieser einleitenden Auseinandersetzung näher.

Es ist bekannt, daß Herbart über Religionsphilosophie sich nur fragmentarisch geäußert hat. Daz die seinige mit derjenigen Kant's bei aller Verwandtschaft doch nicht völlig zusammenfallen könne, ging schon daraus hervor, daß er den teleologischen Betrachtungen ein größeres Gewicht beilegte. Mehrere Kritiker seiner Lehre fanden nun hierin einen bloßen *deus ex machina*, und wiederholt ist es ausgesprochen worden, daß Herbart's System consequenter Weise es zu gar keiner Religionsphilosophie bringen könne, oder geradezu, daß seine Metaphysik — und dies gilt vielen für Philosophie überhaupt — atheistisch sei, womit man vielleicht nicht einen verkehrenden Vorwurf, sondern nur eine kahle Thatsache hatte aussprechen wollen. Denn daß Herbart weder der Irreligiosität noch dem Atheismus das Wort reden wolle, das ging aus vielen Stellen seiner Schriften, in denen sich seine religiöse Gesinnung auf klare und würdige Weise ausdrückte, zur Genüge hervor. Allein leicht könnte es ja Herbart mit seinem System gehen wie Kant mit dem seinigen, dessen nächster Nachfolger der Idealismus wurde, den er so nachdrücklich zu bekämpfen strebte; in den Systemen ist der gute Wille ihrer Urheber noch nicht ausreichend, und dies gereicht ihnen bald zum Nachtheil bald zum Vortheil, indem die Prinzipien der Systeme bald auf bessere bald auf schlechtere Consequenzen führen, als es in der Absicht der Erfinder lag. Bei Herbart ist nun eine große Ehrerbietung gegen den religiösen Glauben sichtbar, und zwar nicht

blos gegen den moralischen Glauben Kant's oder die Vernunft-
offenbarung Jacobi's, sondern, täuschen wir uns nicht, auch
gegen den „uralten“ positiven religiösen Volksglauben, den
„keine Schule erfunden hat.“ Aber hier wünschte man heller
zu sehen. Gilt diese Ehrerbietung nur der christlichen Religion
und ihrer Vorläuferin der jüdischen, oder ist sie eine der reli-
giösen Gesinnung im Volke überhaupt dargebrachte Huldigung? Wird die Religion des Überglaubens, der Naturverehrung, der
Vermenschlichung des Göttlichen hier mit gleicher Ehrfurcht
begrüßt, wie die wahren oder angeblichen Offenbarungen des
Judenthums, Christenthums, Islams? Geht diese Ehrfurcht
aus systematischer Nöthigung hervor, oder ist sie auf einem der
philosophischen Cultur entzogen gebliebenen Felde in einem
Winkel des Geistes wild gewachsen als Gewohnheit, Vorurtheil,
Zugendeindruck, Unterwerfung unter eine nie geprüfte Auctori-
tät? Gehört sie vielleicht nur dahin, wohin Lichtenberg's Über-
glaube und Newton's Orthodoxie gezählt zu werden pflegen? Ober
wäre keine von allen diesen Annahmen die richtige, und
ging die Scheu, sich über ein Object, das sich „nicht in scharfe
speculative Umrisse fassen“ und bei welchem, wenigstens nach
Herbart, „immerhin der Sitte, der Gewohnheit, der Tradition,
ja selbst der Phantasie einige Freiheit gestattet werden darf,“
das also der Subjectivität nicht gänzlich entrückt werden kann,
ausführlich auszusprechen, nur aus einem Widerwillen hervor,
sich über Angelegenheiten, welche zum Theil der Meinung
verfallen und so leicht aus dem Gebiete ruhiger wissenschaftli-
cher Erörterung in das leidenschaftlicher Gesetzlosigkeit übertra-
ten, öffentlich zu äußern? Ober hatte es sich Herbart zum
Grundsatz gemacht, lieber zu schweigen, wo er nicht wissen zu
können überzeugt war, weil er dies für das philosophisch

Würdigste und Weiseste hielt? — Was von alle dem in der Wahrheit gegründet oder nicht gegründet seyn möge, wollen wir nicht zu entscheiden wagen; nicht einmal eine Aufforderung an Herbart, sich zu erklären, soll in diesen Fragen liegen. Wozu sollte auch solche Zudringlichkeit führen? Genug, Herbart hat sich über die Gegenstände der Religion nicht ausführlicher aussprechen wollen; er hat es in keinem Falle für nothwendig gehalten. Ueber diesen Punkt sind wir nun aber jedenfalls andrer Meinung. Die Philosophie ist ein gemeinschaftliches Gut für alle Wissenschaften; man kann sich nicht einen engern Kreis der letztern auswählen, denen man vorzugsweise förderlich seyn möchte; am allerwenigsten aber lässt sich die Theologie mit allgemeiner Metaphysik und Ethik abspeisen, sondern fordert, dringender als Jurisprudenz, Politik, Naturforschung, Medicin, eine speciellere Entwicklung der Philosophie in der Richtung nach ihr. Sie kann auch äußerlich ein Recht darauf geltend machen, denn vielleicht ist es hauptsächlich der deutschen Theologie zuzuschreiben, daß die Philosophie in Deutschland noch nicht dasselbe Schicksal wie in den andern civilisierten Ländern Europas getroffen hat. Die übrigen positiven, empirischen und formalen Wissenschaften würden, dünkt uns, keine sonderliche Klage anstimmen, wenn die philosophischen Katheder allmälig verwaisten und die philosophischen Stimmen in der Literatur verstummtten, ja eine altherühmte deutsche Universität, auf welcher die Theologie bisher nicht recht hat zur Blüthe kommen wollen, obwohl es daselbst an höchst ausgezeichneten Lehrern derselben nicht gefehlt hat noch jetzt fehlt, gab ein beklagenswertes Beispiel, wie die übrigen Facultäten recht wohl, vielleicht sogar recht gern, ohne Philosophie auskommen. Keiner neuen Philosophie kann die Meinung gleichgültig seyn, welche

die Theologie von ihr hat. Damit ist noch keineswegs gesagt, daß sie um ihre Gunst sich zu bewerben habe; wohl aber, daß sie sich in ein bestimmtes Verhältniß zu ihr zu setzen hat, sey dies ein befreundetes oder ein feindliches. Eine Philosophie, die sich zur Theologie gleichgültig verhielte, führte ihren Namen mit Unrecht: denn die höchsten Interessen beider Wissenschaften sind und bleiben immer und ewig dieselben. Die Philosophie nun im Geiste Herbart'scher Untersuchungsweise mit der Theologie aus einander zu setzen, ist einer der äußern Zwecke dieser Abhandlung, die nicht als ein Lehrbuch der Religionsphilosophie, sondern nur als eine Vorarbeit zu einem solchen angesehen seyn will. Wir sagen „im Geiste Herbart'scher Untersuchungsweise“ und wollen damit dankbar den Zusammenhang unsers Philosophirens mit dem System bezeichnen, das mehr als irgend ein andres Anspruch auf das Verdienst besitzt, die Philosophie als exakte Wissenschaft zur Darstellung gebracht zu haben; wir sind aber nicht gemeint, dem Urheber dieses Systems mit unserer Arbeit eine Last aufzubürden zu wollen, die wir selbst ganz allein auf uns zu nehmen bereit sind. Daher suche man nicht etwa in dieser Schrift einen Commentar über die Stellen, wo Herbart sich über Religion und Religionsphilosophie äußert, allenfalls verbunden mit einigen freien Excursen; solchen gelehrten Schulübungen glaubt der Verfasser schon längst entwachsen zu seyn. Er hat sich an dem Geiste der Herbart'schen Philosophie genährt und gestärkt, fühlt sich ihr fortwährend aufs Innigste verwandt, sucht aber nun, was er durch diese Beschäftigung an Kraft und Einsicht gewonnen haben mag, gleichmäßig wie das, was er andern Systemen der Philosophie und andern Wissenschaften, sowie den Erfahrungen des Lebens verdankt, in derjenigen Weise, wozu er sich von Natur bestimmt fühlt, zu verwenden.

III.

Von der Aufgabe der Religionsphilosophie überhaupt und der philosophischhistorischen Auffassung der Religion insbesondere.

1.

Allgemeine religionsphilosophische Bestimmungen.

„Die Philosophie kann nur Facta erklären, keineswegs welche hervorbringen; außer, daß sie sich selbst als Thatssache hervorbringt. So wenig es dem Philosophen einfallen wird, die Menschen zu bereeden, daß sie doch hinsühro die Objecte ordentlich als Materie im Raume und die Veränderungen derselben ordentlich als in der Zeit auf einander folgend denken möchten; so wenig lasse er sich einfallen, sie dazu bereeden zu wollen, daß sie doch an eine göttliche Weltregierung glauben. Beides geschieht wohl ohne sein Zuthun; er sieht es als Thatssache voraus; und er ist lediglich dazu da, diese Thatssachen als solche aus dem nothwendigen Verfahren jedes vernünftigen Wesens abzuleiten.“ — So spricht nicht etwa Kant, dem sein transcendentaler Idealismus den Respect vor dem Gegebenen nicht im mindesten vertümmt hatte, nicht Jacobi, dessen Vernunftstoffenbarungsglaube der Philosophie in Sachen der Religion nur ein Minimum zugestehrt, auch nicht etwa der skeptisch-empirische Realist Schulze, auch nicht Herbart, von dem wir freilich schon Aehnliches anführten, — — so spricht Fichte, der

entschiedene Idealist von 1798, und zwar in der, wir wissen nicht soll man sagen berühmten oder berüchtigten, Abhandlung „über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*).“ Wenn selbst der Idealismus noch ein solches Zugeständniß macht, so versteht sich das Gleiche für eine realistische Philosophie, wie rational sie auch sonst seyn möge, ganz von selbst. Eben so von selbst versteht es sich für eine Philosophie aus exakter Forschung: denn jede exakte Untersuchung fragt zuerst: was ist gegeben? Für sie giebt es ohne Gegebenes auch kein Gesuchtes, beide zusammen bilden für sie erst ein Problem. Man hat indes freilich einen viel zu engen Begriff vom Gegebenen, wenn man darunter nur Solches versteht, was, nach der Art der geometrischen Axiome, für Andere daraus abzuleitendes die unveränderliche Grundlage bilden soll. Auch das ist als Gegebenes anzuerkennen, was zwar gleich jenen Axiomen den Charakter des Nichtaufzuhebenden an sich trägt, aber dabei noch mancherlei Umwandlungen nicht nur verträgt, sondern selbst fordert. Daher opfert die Religionsphilosophie von ihrer Unabhängigkeit noch nicht das Geringste, macht sich durchaus noch nicht blos dienstbar, wenn sie die Religion als ein Gegebenes anerkennt.

In dem Ausdruck „Gegebenes“ liegt jedoch hier noch eine Unbestimmtheit, diese nämlich, daß es sowohl subjectiv als objectiv Gegebenes bedeuten kann. Denn Religion hat eine subjective und eine objective Bedeutung: in der erstern geht sie als fromme Gemüthsstimmung allem Denken und Erkennen, in der andern als Lehre, Gebrauch und gesellige Gemeinschaft der systematischen Philosophie als Wissenschaft im Be-

*) Fichte's und Nielhammer's philos. Journal Bd. VIII. S. 3.

ben voraus. Beides haben wir etwas ausführlicher zu entwickeln.

Subjectiv ist Religion zunächst die Sehnsucht nach einem Höhern und Mächtigern. Diese wurzelt tief im Gemüth, und zwar in den religiösen Gefühlen desselben. Will man diese näher psychologisch charakterisiren, so hat man sie nicht zu denen zu zählen, die, nach Herbart, „an der Beschaffenheit des Gefühlten haften,“ also weder zu denen des Angenehmen oder Unangenehmen im engern Sinne, noch zu denen des Schönen und Guten und deren Gegentheilen, die sich auf scharf in Begriffe zu fassende objective Verhältnisse zurückführen lassen, — sondern zu denjenigen Gefühlen, „welche von der Gemüthslage abhängen;“ d. h. sie sind Gefühle der Lust oder Unlust, die durch begünstigtes oder gehemmtes Streben, durch Fördernisse oder Hindernisse unsrer Begehrungen oder Verabscheuungen ihr Daseyn erhalten, sie sind größtentheils sogar affectvolle Zustände. Dies alles lässt sich bis ins Einzelne klar nachweisen. Eine reiche, wenn auch nicht ungetrübte Quelle der Religion ist das menschliche Leiden. Das römische „timor deos fecit“ und das deutsche „Noth lehrt beten“ bezeugen dies genugsam. In Angst und Trübsal, in Furcht und Traurigkeit schreit die Seele nach Hülfe und Rettung; im tiefen Gefühl ihrer Schwäche, der Unzulänglichkeit ihrer Einsicht und Macht sehnt sie sich nach einem Höhern, von dem ihr Erleuchtung komme, um aus dem dunkeln Labyrinth des widrigen Geschicks den Ausgang zu finden, Kraft, um zu dulden, auszuhalten, zu überwinden. Für das edlere Gemüth sind auch die glücklichen Stunden des Lebens von religiöser Wirkung. Nicht nur nach der Befreiung vom Leiden fühlt das erleichterte Gemüth das Bedürfniss, die Opfer des Dankes einem Erlöser

aus der Noth darzubringen, auch im heitersten Sonnenschein des Glückes, in der Entzückung über die Herrlichkeit der Natur, sucht das Herz einen Vater, den es als den liebenden Urheber der Wonne des Daseyns verehren könne. — Noch eine andre Furcht und eine andre Hoffnung ist die des Schuldbeladenen: er fürchtet, der Sünde sich bewußt, einen strengen unerbittlichen Richter und Vergelster; er hofft, indem er zerknirscht in sich geht und sich Besserung gelobt, einen gnädigen und barmherzigen Gott, einen Erlöser aus der Gewissensangst und dem geistigen Tode. Auch der, welcher Unrecht leidet oder auch Unrecht thun und leiden sieht, ohne helfen oder auch nur hemmen zu können, sehnt sich, tief empört, nach einer höhern ausgleichenden, vergeltenden Macht. — Der Eugendhafte kommt in Versuchung, er schwankt zwischen Pflicht und Genuss, aber auch wol zwischen Pflicht und Pflicht, da sehnt er sich nach hellerem Lichte als das seines Verstandes ist, nach stärkerer Kraft als die ist, über welche er frei gebietet. — Solche Gefühle, entsprungen aus der Beschränktheit und Ohnmacht der menschlichen Natur, der physischen wie der moralischen und intellectuellen, erzeugen das Bedürfniß der Befreiung von diesen Schranken, der Erlösung von diesem Drucke. Und so entsteht ein Streben nach Erhebung über das Endliche, das man wol auch Sehnsucht nach dem Unendlichen nennen kann.

Diese Sehnsucht wird unmittelbar befriedigt durch den Glauben, der zwar der natürliche, nicht aber der nothwendige Erfolg dieses Wunschens und Sehnens ist. Denn dieses Streben ist, je höher es steigt, um so entfernter von seiner Befriedigung und von um so peinlicheren Gefühlen begleitet. Der Glaube aber, der jene Spannung löst, ist eine freiwillige Anerkennung, Annahme, wozu Wünschen und Sehnen zwar

die Beweggründe abgeben können, nicht aber die bewirkenden Ursachen sind. Ueberhaupt ist der Glaube, aus wie starken Motiven er auch hervorgehen möge, nie die Folge einer Nöthigung: der Glaube ist stets nur das auf blos subjective Gründe, nämlich auf ein Bedürfniß, ein Streben, gestützte freiwillige Fürwahrhalten dessen, was an sich nur möglich, höchstens wahrscheinlich, immer aber noch zweifelhaft ist. Daher sagt Jacobi, insofern dem Glauben an Gott ein sittlicher Werth beizumessen ist, mit Recht: „Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern eine Tugend“^{*)}. — Durch den Glauben nun an die Wahrheit des Objects unserer religiösen Sehnsucht, an das Daseyn Gottes des Höchsten, Vollkommensten, Unendlichen, durch den allemenschliche Schwachheit Hülfe erhalten, ja selbst in unüberwindliche Kraft umgewandelt werden kann, erreicht jene Sehnsucht ihr Ziel und damit ihre Befriedigung. Dies geschieht in der Andacht, die bald begeisterte Erhebung oder freudiger Dank, bald tiefe Demüthigung und inbrünstiges Gebet ist. In der Andacht glaubt das Gemüth nicht nur überhaupt an Gott als ein lebendiges wirkendes Wesen, sondern es glaubt sich in unmittelbarem Verkehr mit Gott, es glaubt, daß es von ihm vernommen wird, von ihm Stärke und Trostung erhält.

Auf diese Weise entsteht die Religion in subjectiver Beziehung, die Religion des Gefühls, des Herzens, die, weil sie kein Erzeugniß der Willkür, sondern, als ein Bedürfniß, in der menschlichen Natur begründet ist, passend natürliche Religion genannt wird. Sie wird in der Regel nicht bei den bloßen Gefühlen stehen bleiben können, sondern Vorstellungen

^{*)} Von den göttlichen Dingen. S. 211.

und Vorstellungssreihen ausbilden, es bis zu bestimmten Lehren über das Wesen Gottes, dessen Verhältniß zu der Welt, zu den Menschen insbesondere und der hieraus für diese abzuleitenden Verbindlichkeiten bringen, von denen die Religion den Namen hat, ohne daß sie deshalb philosophischwissenschaftlich durchbildet zu seyn braucht. So lange dies nicht der Fall ist, wird eine solche natürliche Religionslehre als ein Gewebe von mehr oder weniger gut begründeten Meinungen anzusehen seyn.

In dieser natürlichen Religion nun findet die Religion im objectiven Sinne des Worts den kräftigen Stamm, auf den sie ihre Reißer propft, um das wilde Naturgewächs zu veredeln, und dies ist die historisch überlieferte Religion, die Religion als historisch Gegebenes. Diese ist weit entfernt, ihre Lehren wissenschaftlich zu begründen, wodurch sie ganz in der Wissenschaft untergehen würde, sie sucht sie nur für den Verstand annehmbar, für das Gefühl wohlthuend, für die Phantasie anregend zu machen, und auch dieses alles nicht etwa immer zugleich, sondern bald mehr das eine, bald mehr das andre, je nach den klimatischen, volksthümlichen, Stammes-Eigenthümlichkeiten und dgl. des concreten Menschen, an den sie sich wendet, und den sie ansprechen will. Indem sonach die historischüberlieferte Religion ihre Lehre ohne Beweise eben nur hinstellt, ist sie positiv. Sie ist es aber auch noch in anderer Rücksicht. Sie enthält nämlich nicht blos theoretische Lehren, sondern auch praktische Vorschriften zur Förderung der Frömmigkeit als herrschender Gemüthsstimmung (Religiosität) und zur Vollziehung der religiösen Verbindlichkeiten. Dies geschieht in dem Cultus, der äußern Gottesverehrung, die der Leib, die äußere Form der Religion, wie die Andacht des Glaubens ihr Geist, ihr Gehalt ist. Der Cultus mit seinen

Gebräuchen besteht aber, wie Sitte, Gewohnheit, Rechtsbrauch, nur durch stillschweigende oder ausdrückliche gemeinschaftliche Uebereinkunft oder Einwilligung und kann daher nie anders als positiv seyn. Durch den Cultus wird äußerlich die Religionsgemeinschaft, wie innerlich durch die Einheit der Lehre das Religionsbekenntniß begründet.

Die positive Religion wirkt aber auf das religiöse Bedürfnis nicht blos durch Befriedigung desselben, sondern auch durch die Gewalt der Auctorität, indem sie sich als geöffnete Religion ankündigt, die ihre Lehren unmittelbar von der Gottheit mitgetheilt, ihre Gebote und Gebräuche als deren unmittelbaren Willensausdruck empfangen zu haben, behauptet. Es würde voreilig und anmaßend seyn, diese Behauptung, ohne weitere Untersuchung, etwa blos ihrer Unwahrrscheinlichkeit für unsre jetzige Denkweise wegen, verwerfen zu wollen. Um hierzu berechtigt zu seyn, müßte die Psychologie über viele räthselhafte und allerdings nur particuläre Erscheinungen des Geisteslebens befriedigendere Aufschlüsse zu geben, müßte sie namentlich die Zustände der Begeisterung, Entzückung, Vertiefung bis an ihre äußersten Grenzen zu verfolgen, den geheimnißvollen Proces im schöpferischen Augenblick des Genius völlig zu enthüllen, von der plötzlichen Sinnesänderung mancher tief Gefunkenen vollkommen genügende Rechenschaft zu geben wissen, dessen sie sich jetzt noch nicht rühmen darf. So lange dies nicht der Fall ist, so lange man hier seine Widerlegung mehr auf die Hoffnung künftiger Thaten der Wissenschaft als auf bereits Geleistetes gründet, hat der Gläubige unbestritten das Recht, die Unantastbarkeit des Offenbarungsbegriffes zu behaupten. Freilich giebt anderseits der Umstand dem Zweifel sehr gefährliche Waffen in die Hände, daß es ja nicht blos Eine

historisch überlieferte positive Religion giebt, sondern mehrere, und daß fast alle die allein echte und wahre Offenbarung zu besitzen behaupten, obgleich ihre Lehren aufs stärkste divergiren. Allein damit wird doch nur theils die historische Kritik herbeigerufen, um echte und unechte Urkunden zu scheiden, theils die Anforderung gestellt, innere Kriterien der echten und wahren Offenbarung anzugeben. Diese Forderung hat nun allerdings ihre großen Schwierigkeiten, wenn auch vielleicht weniger in der Auffstellung allgemeiner hier einschlagender Grundsätze als in der Anwendung derselben. Wichtig aber ist es hierbei namentlich, sich vor dem Vorurtheil zu hüten, als müsse jede wahrhafte, in einer früheren Zeit vorgekommene Offenbarung nicht blos dem Gehalte, sondern auch der Form nach über der Bildung ihrer Zeit stehen, was eine ganz ungegründete Forderung ist, deren Erfüllung nicht einmal erwartet werden könnte. Denn zu jeder Offenbarung gehört der Geber und der Empfänger. Es braucht und soll gar nicht eine Accomodation des Erstern an Zeit, Umstände, Vorurtheile u. dgl. m. angenommen werden, was immerhin für unwürdig gehalten werden mag. Die sich offenbarenden Gottheit mag zu allen Zeiten ihren Ausgewählten im reinsten Licht der Wahrheit gestrahlt haben, das menschlichgeistige Auge wird denn doch anfangs geblendet worden seyn und statt des scharfbegrenzten klaren Urbilds nur buntfarbige regellos gestaltete Flecken wahrgenommen und sich erst allmälig zum richtigeren Schauen erhoben haben: Gott brauchte sich nicht dem Menschen, der Mensch aber mußte sich dem Offenbarungsglanz Gottes accomodiren, in dem Sinne nämlich, wie man von Accomodation des Auges an verschiedene Entfernungen und Erleuchtungsgrade zu sprechen pflegt. Dieser Satz ist um deswillen wichtig, weil er darauf aufmerksam

macht, daß auch einer wahrhaften Offenbarung immer noch von der Subjectivität ihres Empfängers, seiner geistigen Bildung, seinem Volke, seiner Zeit Manches ankleben wird, und eine kritische Scheidung dieser Zufälligkeiten von dem innern Kern für eine spätere Zeit allerdings im ernstesten und wärmsten Interesse der Religion die Aufgabe werden kann. Dagegen hat sich auch umgekehrt eine solche spätere Zeit zu hüten, ihre religiösen Ueberzeugungen zum Prüfstein der Glaubwürdigkeit einer historisch überlieferten Offenbarung machen zu wollen *).

Wir haben also Religion im subjectiven und objectiven Sinne, lassen für die letztere die Unterscheidung in natürliche und geoffenbarte zu und betrachten die Religion nach allen diesen Beziehungen als vor der Philosophie gegeben: was hat nun die Religionsphilosophie gegenüber der Religion in beiderlei Sinne für eine Aufgabe? Keine andre als in besondrer Beziehung die, welche die Philosophie überhaupt im Allgemeinen hat, diese nämlich: das Gegebene zu begreifen, d. h. in begrifflichen Zusammenhang zu bringen. Dieses wird nun, was die subjective Religion betrifft, in einer eigentlichen wissen-

*) Wie dies z. B. Kant thut, wenn er im Streit der Facultäten den Abraham wegen seiner Bereitwilligkeit, seinen einzigen Sohn dem Jehovah zum Opfer zu bringen, tabellt und sagt, er hätte auf diese Zumuthung dem Jehovah antworten müssen: „Dass ich meinen guten Sohn nicht tödten soll, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott seyst, davon bin ich nicht gewiss.“ Eine Auffassung der rührenden Erzählung, die eher moralisch als religiös zu nennen ist. Diese Religiosität aber liegt in der Resignation Abraham's, die ohne Klügelei den Willen des Herrn zu thun bereit ist. Wir unsreiseits zweifeln nicht, dass Abraham viel gewisser war, die Stimme des Jehovah wirklich zu vernehmen, als durch das verlangte Opfer seines Sohnes ein Unrecht zu thun. Aber Kant misst den Abraham nach dem kategorischen Imperativ, wogegen dieser wohl ein Recht hätte zu protestiren.

schafflich philosophischen Bearbeitung des durch das religiöse Gefühl gegebenen Stoffes bestehen müssen: denn weder Gefühle noch ein durch sie motivirter subjectiver Glaube geben, da sie keine objectiven Erkenntnisgründe sind, wissenschaftliche Garantien.

Bernunftreligion möchten wir jedoch eine solche Entwicklung des natürlichen Glaubens nicht nennen. Unsre Psychologie kennt keine Bernunft, die als ein ewig unveränderlicher Geist durch die Jahrtausende der Weltgeschichte hindurchgeschritten wäre, sondern nur eine solche, die das Erzeugniß einer fortwährend im Wachsen begriffenen geistigen Cultur, die ein Werk ist, an dem die Weisen Griechenlands, die Staatsmänner Roms, aber auch Moses und die Propheten, Christus und die Apostel gearbeitet haben. Diese Bernunft ist also nicht ein der Erfahrung, der Geschichte Gegenüberstehendes, vor aller Erfahrung Gegebenes, sondern sie hat sich in und mit dieser gebildet. Sie ist daher gar nicht ohne allen Zusammenhang mit den concreten Thatsachen der Geschichte, und es würde manchem auf die positive Religion mit Geringschätzung Herabsehenden nicht leicht seine reine Moral, seine Bernunftreligion in den Sinn gekommen seyn, wenn nicht am Ende, wenn auch nur aus dritter, vierter, zehnter Hand, das alte und neue Testament den Stoff dazu geliefert hätte. Gleichwohl ist unser Bernunftbegriff auch keineswegs der Hegel'sche, der in dem, was wirklich geschieht (dem Allgemeinen wenigstens), das Vernünftige findet. Unsre Bernunft missbilligt das Geschehene und Geschehende ebenso oft, als sie es billigt, und sie hat ihr gutes Recht dazu. Denn wie historisch auch ihr psychologischer Ursprung seyn, in wie engem Zusammenhang mit weltgeschichtlichen Ereignissen sich ihre Ideen gebildet haben mögen, sie sind,

wenn auch ererbter Besitz, doch volles Eigenthum geworden, dessen Gebrauch völlig frei und nicht mehr nach historischen Beziehungen, sondern nach bloßen Gründen der Zweckmäigkeit und Angemessenheit zu regeln ist. Auch sind jene Ideen nichts mechanisch Angelerntes, sondern sie sind geprüft und in ihrem Werthe anerkannt worden, und diese Beurtheilung ist nichts Erlerntes, Gemachtes, sondern sie ist durch die Verhältnisse des Gegebenen bedingt. Die Vernunft ist uns — dies wollen wir sagen — kein ursprüngliches Vermögen des Geistes, das aus sich Religion herausspinnen könnte, obwohl sie eine völlig selbstständige und daher unparteiische theoretische und praktische Beurtheilungsfähigkeit gegebener Verhältnisse genannt werden mag und daher auch ohne allen Zweifel bei Beurtheilung religiöser Fragen, sobald sie in ~~dem~~ Kreis wissenschaftlicher Untersuchung aufgenommen werden, zu Rathe gezogen werden muß. Wenn aber auch die Vernunft eine ursprüngliche Quelle von Religion wäre, so könnte es der Philosophie nicht in den Sinn kommen, eine Religion begründen zu wollen, zu der ja nicht blos eine Lehre, sondern auch ein Cultus und zwar nicht blos ein innerer, sondern auch ein äußerer gehört. Diesen kann keine Vernunft und keine Wissenschaft a priori vorschreiben. Er beruht ganz auf concreten Verhältnissen, auf Sitten, Gewohnheiten, auf Volksthümlichkeit, Uebereinkunft, und kann selbst des ehrwürdigen Roses der historischen Ueberlieferung nicht wohl entbehren. Nichts ist widerlicher als gemachte Gebräuche, die ihre Nichtigkeit in der Ungereimtheit ihres Begriffs aufweisen, da der Gebrauch eben das Nichtgemachte, unwillkürlich Gewordene seyn soll. Unsre Religionsphilosophie hat daher zur positiven Religion ein ganz ähnliches Verhältniß wie unsre Rechtsphilosophie zum positiven Recht. Die Veranstaltungen zur Ver-

wirklichkeit der Idee sind und bleiben in beiden Gebieten durchaus positiv, aber die Begründung und nähere Bestimmung der Idee der Religion wie des Rechts behält sich die Philosophie vor. Daher giebt es für uns allerdings eine Religions- wie eine Rechts-Philosophie, aber keine Vernunft-Religion, so wenig wie ein Vernunft-Recht*).

Das Verhältniß der Religionsphilosophie in der so eben bestimmten Bedeutung zur positiven Religion ist jedoch nicht eine bloße wirkungslose Nebeneinanderstellung. Ihre Aufgabe, die Religion zu begreifen, beschränkt sich ja nicht auf die subjective Seite derselben, auch von der objectiven positivhistorischen Seite soll sie die Religion begrifflich zu durchdringen streben. In dieser Hinsicht nun kann sie sich eine weitere, theologische und eine praktischbeschränktere Aufgabe stellen. Um die letztere zuerst zu besprechen, so kann sie unter positiver Religion nur die gegenwärtig unter den civilisierten Nationen herrschende, die christliche verstehen und sich die Prüfung ihres Gehaltes, die Untersuchung der Glaubwürdigkeit ihrer Offenbarung zum Ziel sehen. Sie wird dabei die philosophische Ethik und eine durch Bearbeitung der subjectiven Grundlage der Religion hervorgegangene philosophische Religionslehre voraussehen müssen. Sie hat als Wissenschaft zu dieser Prüfung allerdings den Beruf. Denn das subjective Bedürfniß, an welches sich die positive Religion wendet, und die Auctorität, welche sie

*) In ähnlicher Weise spricht sich Schleiermacher aus. (Der christliche Glaube. Bd. I. S. 61. 3. Ausg.) Auch er vergleicht nämlich Religions- und Rechts-Philosophie. Nur stimmen wir darin nicht mit ihm überein, daß Naturreligion und Naturrecht nichts weiter als das aus allen bürgerlichen und religiösen Gemeinschaften abstrahire in allen vorkommende Gleiche seyn soll. Nach dieser Bestimmung gäbe es nur eine vergleichende Rechts- und Religions-Lehre, nicht aber eine rein philosophische.

geltend macht, sind beide zwar mächtige psychische Potenzen, aber Eingangsmittel, die die Wissenschaft durchaus von sich fern halten muß. Nichts auf bloße Autorität anzunehmen, sich nicht durch das bloß Ansprechende bestechen zu lassen, sind Maximen, welche die Wissenschaft nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben. Indem nun die Philosophie diese Grundsätze der Wissenschaftlichkeit sich wahrt, kommt sie zunächst, aus bloß formalen Gründen, in eine negirende Stellung zur Religion, indem sie deren Anerbietungen mit einem misstrauischen „quod mihi sic das ineredulus odi“ ablehnt. Bleibt sie auf diesem Standpunkt stehen, so ergiebt sich die Philosophie des religiösen Skepticismus, der seinen Culminationspunkt in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts erreichte. Andererseits kann sie in ein ganz entgegengesetztes Verhältniß zur positiven Religion zu treten suchen, wenn sie sich die Aufgabe stellt, die von jener dargebotenen Lehren wissenschaftlich zu begründen, zu beweisen. Auch dieses Unternehmen hat in seiner Weise einen wissenschaftlichen Charakter, aber ebenfalls nur einen einseitigen, da dabei die Wahrheit der positiven Religionslehren unbedingt vorausgesetzt wird. So ergiebt sich der religiöse Dogmatismus, die Religionsphilosophie des Mittelalters und der neusten den mittelalterlichen verwandten philosophischen Richtungen. Dass es nun zwischen diesen Extremen auch als die rechte Mitte einen religiösen Criticismus geben muß, der der Reife unsrer Zeit wohl ziemen mag, versteht sich fast von selbst. Er wird, wenn er in der positiven Religion Widersprechendes, Ungereimtes findet, das sich auf keine Weise logisch denkbar machen lässt, dieses als unglaublich verwiesen, dasjenige, worin die philosophische Religionslehre mit der positiven übereinstimmt, durch jene für wissenschaftlich

begründet halten, und, wenn noch Andres sich vorsindet, was die Philosophie zu begründen nicht vermag, was aber doch auch nicht als unmöglich verworfen werden darf, dieses dem subjectiven Glauben überlassen. Dass in diesen Grundsätzen ebenso sehr die wissenschaftliche Würde als die Berechtigung des Gegebenen ausgesprochen ist, dass in ihnen der positiven Religion alle Zugeständnisse gemacht sind, die ihr praktisch wichtig, und doch die Rechte der Wissenschaft nicht verletzt sind, wird man zugeben müssen. Nur darf man von solchen allgemeinen Bestimmungen nicht zu bedeutende Wirkungen erwarten, da hierbei das Meiste darauf ankommt, wie sie angewendet werden. Die rechte Mitte zwischen zwei Extremen liegt zwar zuweilen, jedoch selten genug im Halbierungspunkte des Abstands dieser letzten. Wo dies aber nicht der Fall ist, da hat man durch die bloße Angabe des Dazwischenliegens etwas höchst Unbestimmtes gesagt. Solcher Mitten im weitern Sinne giebt es unzählig viele, und es kommt eben darauf an, die rechte Mitte durch nähere specielle Bestimmungen genau zu bezeichnen und von den andern zu unterscheiden.

In dieser praktischbeschränkteren Fassung der Aufgabe der Religionsphilosophie in Beziehung auf die positive Religion liegt, jedenfalls scheinbar, eine gewisse Willkür oder Aufälligkeit; wenigstens kann sich die Wissenschaft dabei noch nicht beruhigen. Es ist nur eine christliche Religionsphilosophie, die dadurch erlangt wird. Warum wiederfährt hier gerade der christlichen Religion die Ehre, für die Repräsentantin aller positiven Religion geworden zu werden? Bloß deswegen weil sie unsre Religion ist? Dies wäre wenigstens eben nur ein praktisch zu rechtfertigender Grund. Oder weil sie die Religion der civilisirtesten Völker der Gegenwart ist? Die Bildung der

Griechen stand in mancher Hinsicht höher als die unsrige, wärum berücksichtigen wir ihre Religion nicht mehr? Auch des Vorzugs, die zuletzt entstandene welthistorische Religion zu seyn, kann sich das Christenthum nicht einmal rühmen: denn der Islam ist noch neuer. Doch wir vergleichen wol ohne Zweifel ihre Lehren mit denen der Religionsphilosophie, weil wir überzeugt sind, sie sey die vortrefflichste aller positiven Religionen. Aber worauf beruht denn diese Ueberzeugung? Ist sie subjectiv, so hat sie keine wissenschaftliche Geltung; macht sie höhere Ansprüche: worauf gründen sie sich? Alle positiven Religionen müßten der Censur der Religionsphilosophie unterworfen werden, und erst da könnte sich ergeben, welche den übrigen vorgezogen zu werden verdient; also jenes Urtheil ist wenigstens gewiß nur eine Anticipation. In der That die wissenschaftlich allgemeinere Aufgabe könnte nur die religionsphilosophische kritische Durchmusterung aller positiven Religionen seyn. Indess damit würde noch immer keine Einficht in ihren Zusammenhang gewonnen seyn; wie ist nun diese zu erlangen? Die bloße Geschichte der Religionen kann sie nicht geben, auch eine möglichst pragmatische nicht: denn diese wird sich zwar nicht mit der bloßen äußerlichen, zeitlichräumlichen Aneinanderreihung zu begnügen brauchen, sie wird allerdings auch auf den Causalzusammenhang eingehen und nachweisen, wie eine Religionsform aus der andern entsprungen ist; ob aber die zeitlichen Veränderungen Vorschritte oder Rückschritte waren, ob die Reihe der religiösen Entwickelungen als eine abgeschlossene anzusehen ist, darüber kann keine bloße Geschichte entscheiden. Untersuchungen dieser Art kann aber und soll die Religionsphilosophie einleiten und zwar noch aus einem andern Gesichtspunkte als dem der Censur. Ohnedies sind die geoffenbarten

Religionen jederzeit bereit, gegen eine solche Censur der Wissenschaft zu protestiren, indem sie das, was jene verwirft, oft gerade am höchsten halten. Und wenn die Philosophie sich bescheidet, daß die Offenbarung Lehren besitzen kann, die sie weder zu widerlegen noch zu beweisen vermag, so muß sie diese Lehren in der That als ihr unverständliche von ihrem Urtheil ausschließen, und soweit den Werth der Religion dahingestellt seyn lassen. Es giebt jedoch einen Maßstab zur Unterscheidung der relativen Höhen der Religionen, der durchaus nicht ein äußerlich aufgedrungener, vielmehr durch die Natur der Sache gegeben ist. Dies ist der Maßstab der psychologischen Reife der Religionen. Diesen Gedanken wollen wir genauer auseinandersehen.

2.

Zur Philosophie der Geschichte der Religion.

Die positive Religion ist kein Product der Philosophie, nicht einmal der Wissenschaft überhaupt; sie ist das Ergebniß des Glaubens, mag er nun durch das natürliche Bedürfniß oder durch die Wirkung der Auctorität hervorgerufen seyn; sie ist also im psychologischen Sinne kein künstliches Erzeugniß, wie alles durch Denken Entstandene, sondern ein natürliches. Die positiven Religionen sind zwar zum Theil historisch nachweislich gestiftet und durch Lehre verbreitet worden, aber der Anklang, den sie fanden, zeigt, daß sie volks- und zeit-gemäß, daß die Gemüther auf sie vorbereitet waren, d. h. ihre dunkeln unentwickelten Keime auch schon in der Menge lagen und nur der Befruchtung bedurften; ebenso haben sie sich fortwährend unter dem Wechsel der Zeiten und Sitten verändert. Man kann also behaupten: die positiven Religionen

sind nicht gemacht, sondern geworden, sie sind nicht Kunstprodukte, sondern Naturgewächse unsres Geistes. Auch die Religionen, die man für wahrhaft geoffenbarte halten darf, machen keine Ausnahme hiervon: denn, wie wir schon bemerkten, die Auffassung der Offenbarung trägt jedenfalls den Typus der Geistesbildung, die im Volle wurzelt und die der Zeit der Entstehung der Religion angehört. Ganz abgesehen nun von dem Inhalt dieser Geistesbildung kann dieselbe in psychologischer Hinsicht eine größere oder geringere Reife verrathen, der die Vollendung ihrer Producte proportional ist. Dieser Begriff der Reife scheint zwar eigentlich nur dem Individuum anzugehören, lässt sich aber doch auch, und zwar nicht blos nach Analogie, auf eine jede gesellige Gemeinschaft von Individuen ausdehnen. Wir sprechen zuerst vom Individuum.

In dem mittleren normalen menschlichen Individuum spricht sich in den verschiedenen Lebensaltern eine verschiedene Reife des Geistes aus. Wenn es nicht darauf ankommt, sie mit großer Schärfe zu charakterisiren, so kann es gnügen zu sagen, sie lasse sich aus den Geisteskräften erkennen, welche jedesmal die Herrschaft führen. So gehören die Neuerlichkeit des Sinnes und die Verstreutheit der Phantasie der Kindheit und dem Knabenalter; die edleren tieferen Gefühle, so wie der Verstand, aber auch heftige Leidenschaften, kommen nicht vor dem Jünglingsalter zu einer gewissen Bedeutsamkeit; Charakterstärke und ruhige besonnene Vernunft erwirbt meistens erst der Mann, und die letztere zu behaupten wird dem Greis am leichtesten, in dem Sinn und Phantasie in Abnahme sind und die Leidenschaften der Jugend sich gelegt haben. Es ist nicht etwa unsre Meinung, diese Thatachen so erklären zu wollen, als ob diese Geisteskräfte, in denen ohnehin unsre Psychologie nur allgemeine

Abstraktionen erkennt, dergestalt unter die Lebensalter sich vertheilten, daß, wenn die Einen sich besonders bemerklich machen, die Anderen fehlten, entweder noch nicht oder nicht mehr vorhanden wären; im Gegentheil, man wird weit weniger von der Wahrheit abweichen, wenn man sagt, daß — etwa mit Ausnahme der frühesten Kindheit — in allen Lebensaltern alle diese Kräfte vorhanden und wirksam seyen, aber der Reihe nach zur Beherrschung der übrigen gelangen. Geht man etwas tiefer auf die Ursachen dieses Phänomens ein, so findet man, daß sie theils in den natürlichen gesetzmäßigen Veränderungen des Körpers, theils in der Veränderung der äußeren Verhältnisse, theils in rein geistigen Entwickelungen zu suchen sind. Mit dem Wachsthum des Körpers, seiner geschlechtlichen Entfaltung, seiner Vollendung und Abnahme ist eine Reihe sehr verschiedenartiger Bedürfnisse verbunden, deren Befriedigung oder Entbehrung dem geistigen Leben eine eben so verschiedene Färbung und Richtung giebt. Die unschuldigen Spiele der Kindheit dunkeln den Jüngling abgeschmackt, des Jünglings schöne Träume und kühne Pläne verwirrst als Thorheiten schon der Mann, der sich dafür eine zwar beschränktere, aber praktisch nützliche Wirksamkeit lobt, von der jedoch der Greis ermüdet sich gar gern zurück zieht, um noch einmal in Beschaulichkeit sich selbst zu leben, das Stürmen und Treiben der Welt zu beklagen und den Blick nach Oben zu wenden. Die Kindheit hat das leibliche Bedürfniß der unruhigen zwecklosen Beweglichkeit, wie das Alter das der Ruhe, die Jugend hat das Bedürfniß des Strebens ins Maßlose, Unbestimmte, wie das Mannesalter das Bedürfniß bestimmter, zweckmäßiger Thätigkeit, und alle diese Bedürfnisse sind leibliche: denn sie gehen aus von leiblichen Trieben. Bewegungstrieb, Neugier, Zer-

streuungssucht beherrschten Kindheit und Knabenalter, der Geschlechtstrieb ist die Wurzel der edelsten Gefühle, der süßesten Träume, der abenteuerlichsten Bestrebungen, wie der rohsten Ausschweifungen der Jugend, die Bedürfnisse des Gatten und Familienvaters bedingen die geregelte fleißige Thätigkeit des Mannes, die Abnahme aller Kräfte rechtfertigt die Wünsche des Greises.

Das rein Geistige nun, was diesen Erscheinungen entspricht, besteht nicht in der höhern Ausbildung qualitativ verschiedener Geisteskräfte, genannt Sinn, Phantasie, Verstand, Vernunft u. s. w., sondern in einer organischen Ausbildung des Zusammenhangs, der innern Structur unsrer Vorstellungsmassen. Der Zusammenhang unsrer Vorstellungen ist anfangs sehr fragmentarisch und zufällig, fast nur gedächtnismäßig in treuen Abbildern das sinnlich Wahrgenommene wiederholend. Zur freien Beweglichkeit des Phantasirens gehört, daß die Vorstellungen ihre Bedeutung als Bilder des Wahrgenommenen abgestreift und nur noch die Geltung allgemeiner Schemata haben, deren zeitlicher und örtlicher Ursprung verwischt ist, zugleich, daß die Vorstellungen als solche den äußerlichen Empfindungen und Anschauungen gegenüber Stärke genug erlangt haben, um nicht ganz erdrückt und im Ablauen ihrer nach Assoziationsgesetzen geknüpften Reihen nicht gänzlich durch jene sinnlichen Reize gestört zu werden, vielmehr daß sie kräftig genug sind, um die Aufmerksamkeit von Außen ab und nach Innen zu lenken. Dann aber kommen die Vorstellungen, indem sie im Phantasiren aus allen Richtungen im Bewußtseyn zusammentreffen und sich durchkreuzen, in neue Verbindungen, die, dieselben ihren zufälligen Ursprung gemäß, ohne alle Beziehung zur Erfahrung sind, ja nicht einmal immer als Vorbilder einer

möglichen Erfahrung angesehen werden können. Indem nun hierbei die Vorstellungen Gelegenheit erhalten, außer der zeitlichen oder räumlichen Reihe ihrer Entstehung sich nach Ähnlichkeiten zusammenzuordnen, entsteht eine neue Art des Zusammenhangs, nämlich die begrifflich classificirende. Andrerseits bringt die unaufhörliche Vergleichung mit der Erfahrung den Unterschied gültiger und ungültiger Vorstellungs- und Begriffs-Verbindungen hervor, der sich nachher auch über den unmittelbaren Zusammenhang mit der Erfahrung hinaus wissenschaftlich erweitert. In jenen Begriffsbildungen und in dieser Auswahl gültiger Verbindungen aus der Unzahl möglicher, in der Knüpfung solcher Verhältnisse, die den wirklichen der Erfahrung als Bilder oder Begriffe entsprechen, zeigt sich der Verstand. Durch diese Functionen hauptsächlich, die die gewöhnliche Ansicht vom geistigen Leben dem Verstande zuschreibt, bekommen unsre Vorstellungsmassen eine regelmäßige und feste Structur, nämlich logische Ordnung und naturgemäßen Zusammenhang. Theilen sich in Beziehung auf den Verstand die Combinationen der Phantasie in gültige und ungültige, so scheidet sie der Geschmack, das unwillkürlich an sie sich knüpfende ästhetische Urtheil, in schöne und häßliche, und vindicirt jene der Kunst, wie der Verstand die gültigen der Wissenschaft. Beide werden in einen immer reicher sich gestaltenden Zusammenhang aufgenommen und aufbewahrt, indem ihr Entgegengesetztes vereinzelt bleibt und daher diesen zusammenhängenden, wachsenden und in ihrem Zusammenhange starken Vorstellungsmassen gegenüber sich im Bewußtseyn immer weniger halten kann. Jene geordneten durchbildeten Vorstellungsmassen werden herrschende, daher werden durch sie auch die geistigen Bewegungen geregelt und gemäßigt. Je mehr Geschmacksbildung, um so gereinigter

wird die Phantasie, d. h. um so schwerer wird geschmacklosen frächenhaften Gestaltungen, abenteuerlichen Einfällen der Eintritt ins Bewußtseyn; je durchgreifender die Verstandesbildung, um so weniger werden Gemüthsbewegungen der Ueberraschung, des Schrecks, der Furcht, der Besorgniß, des Staunens möglich, um so größer wird die Sicherheit im Denken und Handeln, indem die Unterscheidung des Möglichen und Unmöglichen, des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen vom unüberlegten Handeln abhängt. Dies würde jedoch immer erst die Sicherheit der Klugheit, diese Ueberlegung nur die verständig berechnende seyn, wenn nicht die Vorstellungsmassen, die sich auf unser Wollen und Thun beziehen, deren Inhalt die Bilder unsrer möglichen Handlungen sind, noch eine andre Durchbildung erhielten, nämlich eine sittliche. Durch die dem ästhetischen Geschmack ganz analoge, ja sogar derselben Quelle wie er entspringende unwillkürliche Beurtheilung unsrer Gesinnungen und Handlungen, d. h. der Vorstellungen von einem möglichen Handeln, so wie auch des wirklichen selbst, theilen sich die hierauf bezüglichen Vorstellungs-Reihen und Massen in gute und schlechte. Gelingt es, den guten durch Maximen, Grundsätze, Aufklärung einen festen innern Zusammenhang, eine verständige Ausbildung zu geben und sie äußerlich durch Sitte und Gewohnheit zu befestigen, d. i. ihr dauerndes Verschwinden aus dem Bewußtseyn zu verhüten, so gelangen sie zur Herrschaft, so regiert die gute Gesinnung den Menschen, so ist er vernünftig: denn das Gute ist das Vernünftige, und vernünftige Ueberlegung ist da möglich, wo neben der Stimme der Natur, die in ihren Eriben und Begierden jederzeit deutlich genug spricht, auch die des Gewissens, der Pflicht, der Tugend noch klar vernommen wird, wovon die Bedingung

eben die ist, daß sie bereits zureichende Stärke erlangt habe. Religiös endlich wird der Mensch, wenn er seinen Willen einem höhern unterordnet, den er entweder äußerlich in historischer Ueberlieferung oder innerlich in der Stimme des Gewissens zu vernehmen glaubt: dann befestigt er alle Systeme seiner Vorstellungen an die Eine Vorstellung Gottes und macht diese statt der seines Ichs zum Mittelpunkt seines ganzen geistigen Lebens. Die Erfahrungen des Lebens müssen erst das übermuthige Vertrauen auf die Zulänglichkeit der eignen Kraft gebrochen, den Stolz des Ichs, auch des auf seine moralische Kraft vertrauenden, gedemüthigt haben, wenn diese religiöse Bildung hervortreten soll. Daher fällt sie in der Regel in die spätere Hälfte des Lebens. Dem Greis endlich, im Gefühl der Abnahme seiner Kräfte, seiner Hülfsbedürftigkeit, wird die Religiosität habituell.

Was nun von dem Menschen als Individuum gilt, das gilt auch, nur etwa mit den Modificationen, die der vergrößerte Maßstab nothwendig macht, von einer jeden gesellschaftlichen Vereinigung menschlicher Individuen. Denn auch eine solche, heiße sie Familie, Stamm, Volk oder Gemeinde, Staat, Kirche, habe sie einen natürlichen Ursprung oder habe sie sich durch freiwilligen Vertrag gebildet, hat ihren Geist, der in ihr als seinem Körper wohnt und ihn beherrscht. Dieser Geist ist freilich kein besondres individuelles Wesen, das außer den Geistern der die Gesellschaft bildenden Individuen noch überdies als Genius vorhanden wäre, und es kann also auch nicht in diesem Sinne von einer Analogie zwischen den verschiedenen Graden der Reife des individuellen und des Geistes der Gesellschaft die Rede seyn. Der Geist der Gesellschaft ist nichts anders als die Summe der geistigen Eigenthümlichkeiten, welche,

wo nicht in allen Gliedern derselben, doch in der großen Mehrzahl, namentlich in den die übrigen leitenden, vorherrschend sind, in ihnen zu Lieblingsideen, Lieblingsneigungen, Sitten und Gewohnheiten wurden, und unter diesen Umständen unmittelbar oder mittelbar die ganze Gesellschaft beherrschen und lenken. Wenn sich dann die Eigenthümlichkeiten eines Volks in einem kräftigen Individuum besonders scharf ausprägen, so erscheint dieses gleichsam als der verkörperte Volksgeist, als ein Heros der Menge, die ihm eine Art religiöse Verehrung widmet und seiner Leitung zu folgen stets bereit ist. Solche Volksmänner vermögen, scheinbar von aller äußern Macht entblößt, von dem allgemeinen Volkswillen gestützt, Thaten zu vollführen, denen die mächtigsten Gewalthaber vergebens widerstreben. — Allein (dies würde nun wol die nächste Frage seyn) kann denn der Geist einer Gesellschaft Lebensalter durchlaufen? Oder, was uns noch wichtiger werden wird, kann der Geist in verschiedenen Gesellschaften (natürlich derselben Art) auf verschiedenen Altersstufen zu stehen scheinen? Der Gesellschaftskörper hat allerdings keinen leiblichen Organismus, den man im natürlichen Sinne des Worts jünger oder älter nennen könnte; an Analogien dazu fehlt es indes nicht. Man darf nur daran denken, daß die gesellschaftlichen Formen anfangs eine unbestimmte Allgemeinheit haben, dann sich schärfer und eigenthümlicher ausprägen, endlich aber erschlaffen oder erstarren, verködern, womit auch der Anfang, die Mitte und das Ende eines jeden leiblichen Organismus angedeutet ist. Aber dieser Ablauf geht hier nicht mit einer solchen regelmäßigen und unabwendbaren Naturnothwendigkeit vor sich, daß Regenerationen unmöglich wären, die der gewöhnliche Naturlauf nicht kennt. Es läßt sich nicht, wie vom menschlichen Körper,

auch von einem Volks- oder Staatskörper sagen, daß im Durchschnitt sein Jugend-, männliches Alter u. s. w. so und so viele Jahre betrage. Aber das ist Thatsache, daß für eine jede kleinere oder größere Gesellschaft im Laufe der Zeit andre äußere Verhältnisse und Bedürfnisse eintreten, und dadurch ihr Geist reisen und endlich altern kann, und daß mehrere denselben Zwecken gewidmete oder aus einerlei natürlichen Ursachen entstandene Gesellschaften, in Folge verschiedener äußerer Bedingungen, einen Geist wahrnehmen lassen können, der alle Merkmale des Altersunterschieds an sich trägt. Unter den beiden gebildeten Völkern des classischen Alterthums athmet der griechische Volksgeist ganz das Feuer, die Lebendigkeit, die Frische der Jugend; der römische dagegen den Ernst, die stetige Beharrlichkeit und besonnene Klugheit des männlichen Alters. Die alten Völker Asiens dagegen, z. B. Persiens und Indiens, erscheinen in ihrer weiblichen Energielosigkeit, in ihrer weibischen Neippigkeit, wie vergärtelte Kinder. Dieser geistige Altersunterschied der Nationen, der besser ein Unterschied der geistigen Reife genannt wird, läßt sich füglich mit dem Unterschied der geistigen Reife von Individuen vergleichen, die auf derselben Altersstufe stehen oder deren Alter gar das umgekehrte Verhältniß erwarten ließ. Wie Mancher bleibt zeitlebens ein Kind, Andern ist eine unveränderliche Heiterkeit und Jugendlichkeit des Geistes verliehen, noch Andre haben ungewöhnlich früh männliche Besonnenheit, Berechnung und Beharrlichkeit, sie waren altkluge Kinder und ernste, verschlossene Junglinge. So nun auch in den gesellschaftlichen Verbindungen der Menschen, in den Völkern, Reichen, und so auch in den Religionsgemeinschaften. Und dies ist keine bloße äußerliche Analogie, sondern in der Natur der Verhältnisse gegründet, die den Geist eines

Volks, eines Staats, einer Religionsgemeinschaft der vollkommenen oder unvollkommenen Weise entgegenführen. Welchen Unterschied macht es, ob das weichliche und erschaffende Klima Indiens, oder das rauhe Germaniens, oder das gemäßigte der Elasticität des Geistes wie des Körpers förderliche Klima Griechenlands auf ein Volk einwirkt; welch' ein Unterschied, ob die Natur dem müßigen Träumer ihren Ueberfluß in den Schoß schüttet, oder nur dem Arbeitshamen, sie in ihren Launen Be- lauschenden und diese Benutzenden die Mühe sparsam lohnt, oder endlich zwar zur Thätigkeit auffordert, aber diese reichlicher vergütet und nicht blos lärglich das Bedürfniß deckt, sondern auch für den Genuss sorgt! Welche vorwärts auf das Ernst, Nützliche, Verständige treibende Kraft liegt in einer sich verdichtenden Bevölkerung, bei nicht sehr dankbarem Boden! Welch' ein Unterschied zwischen einem Gebirgsvolk und den Völkern, die weite Ebenen bewohnen, zwischen den Bewohnern eines an Stromen armen und daher in den Völkerverkehr nur schwach eingreifenden Binnenlands und einem Inselvolk, oder auch der Bevölkerung eines theilweise vom Meere umschlossenen mit tief einschneidenden Buchten, in die sich schiffbare Strome ergießen, versehenen Küstenlandes; Welch' ein Unterschied zwischen Ackerbau treibenden und auf Gewerbsleiß angewiesenen Volksstämmen! Welche Veränderungen bringen Handel und Schiffahrt und jede Vermehrung des Völkerverkehrs hervor, den man die Phantasie des Völkerlebens nennen möchte, die das Entgegengesetzte und Fremdartigste in Berührung bringt. Dazu kommt noch die Race, die natürliche Abstammung, mit ihren physiologischen Unterschieden, ihrer bald großern bald geringern Reizbarkeit, Energie, Ausdauer; u. s. f. In der That, es fehlt nicht an mancherlei natürlichen äusseren Bedin-

gungen, die dem Geiste einer größern menschlichen Gemeinschaft eines Volkes oder Reiches einen niedrigern oder höhern Grad der Reife ertheilen können; wozu noch Culturverhältnisse mancherlei Art, wie National-Sympathieen und Antipathieen, Collisionen der Interessen, die Wirkung einzelner hochgestellter Individuen von hervorragenden Geistesgaben, zufälliger Ereignisse u. dgl. m. kommen. Die Geistesreise einer größern gesellschaftlichen Gemeinschaft wird sich nun jedesmal nach derjenigen seiner in der Blüthe des Lebens stehenden und daher überwiegend wirksamen Glieder richten, wie solche sich unter Umständen, wie die so eben aufgezählten, zu bilden vermocht hat. Sind die Männer eines Volks knabhaft oder manhaft, so trägt der Geist des Volks dasselbe Gepräge; herrscht bei ihnen noch der flatterhafte Leichtsinn, die aufbrausende Erregbarkeit, die anderwärts nur der Jugend eigen ist, so wird dem Nationalgeist diese Eigenthümlichkeit sicher nicht fehlen; macht sie eine allgemeine Verwilderung der Sitten frühzeitig zu Kraftlosen lebensmüden Greisen, so ist auch der Volksgeist entnervt und ohne männliche Kraft.

Gehen wir nun nach diesen allgemeineren Ausseinandersezungen auf die Erörterung des Begriffs der verschiedenen Grade der psychologischen Reife zurück, die wir von den positiven Religionen behauptet haben, so besteht die Religion aus einem System von Vorstellungen, oder, in der Sprache der Psychologie, einer Vorstellungsmasse, die jeder ihrer Anhänger fragmentarischer oder vollständiger in sich trägt, welche aber auch in den Gebildeten in der Regel einen gewissen den allgemeinen Bildungsverhältnissen, so wie dem Zeitalter angemessenen Grad der Reife nicht übersteigt, der sich in der Art des Zusammenhanges, in der innern Organisation jener Vorstel-

lungsmasse zu erkennen giebt. Es fehlt ihr entweder noch aller Zusammenhang, dann kann von Bildung überhaupt noch nicht gesprochen werden, oder die Vorstellungen bilden ein lockeres Gewebe, das noch keine feste Gestalt angenommen hat und ohne scharfe Umrisse hin und her schwankt, oder endlich es findet Zusammenhang statt, aber vielleicht nur in einseitiger Beziehung z. B. ästhetischer oder praktischverständiger, noch nicht aber verständigvernünftiger u. dgl. m., wie dies bereits oben zu erörtern versucht wurde. Die religiöse Bildung wird zwar meistens mit der Gesamtbildung Hand in Hand gehen, denn jede Religion steht mit den Sitten, der Aufklärung, der Kunstfertigkeit der Völker, die sich zu ihr bekennen, im genauesten Zusammenhange, die religiöse Vorstellungsmasse steht mit den meisten andern Vorstellungssystemen des Menschen in lebendiger Wechselwirkung; doch kommt hierauf nichts Wesentliches an, und es kann, wie dies z. B. das jüdische Volk historisch bestätigt, ein in Künsten und Wissenschaften gegen andre Völker zurückstehender Volksstamm eine höhere religiöse Bildung besitzen als diese, indem in ihm eben die religiöse Vorstellungsmasse unter besondern Verhältnissen früher gereift ist. Wir werden hiernach, um uns etwas concreter auszudrücken, sinnliche, phantastische, poetische, ästhetische, verständige, vernünftige Religionen mit mancherlei Zwischenstufen und näheren Bestimmungen zu erwarten haben. Durch die Anwendung dieser Ansicht auf die historisch gegebenen Religionen kommt in dieselben offenbar ein innerer psychologischer Zusammenhang, der durchaus nicht ein äußerlich aufgedrungenen genannt werden kann. Gände sich nun hier, daß alle Stufen der psychologischen Reise durch wirkliche historische Religionen repräsentirt seyen — was nicht gerade nothwendig wäre, theils, weil vielleicht

noch nicht der höchste Gipfel der Bildung erftiegen seyn könnte, theils, weil die äuferen Verhältniffe noch nirgends von der Art waren, daß die vermißte Stufe nothwendig wurde — so würde ihre Gesammtheit ein Ganzes von geistigen Altersstufen darstellen. Es würde aber eine irrite Ansicht seyn, wenn man jede dieser Altersstufen als aus der nächft niedrigern zeitlich und ursachlich hervorgegangen betrachten wollte, was wol hier und da der Fall seyn kann, aber nicht muß, da sie nicht durch die innere Fortbildung einer und derselben gesellschaftlichen Vereinigung allmälig entstanden, sondern in verschiedenen Gesellschaftsverbänden, unter verschiedenen Umständen, größtentheils unabhängig von einander sich bildeten. Wie die Naturphilosophie in dem Thierreich den auseinander gelegten physi- schen Menschen sieht, also umgekehrt in diesem die Zusammensetzung von jenem, nach allen seinen Gattungen und Arten — eine Ansicht, die jedoch zur Zeit keine festere Stütze als die bloße Analogie hat — so stellt die geistige Reife der Völker, sowohl hinsichtlich ihrer Bildung überhaupt als auch in einer solchen besondern Beziehung wie die Religion (welche letztere jedoch nicht auf Ein Volk eingeschränkt zu seyn braucht), eine Reihe dar, die den Lebensaltern des Menschen entspricht, so daß die Völker gleichsam wieder eine größere Gesellschaft, die Menschheit, zu bilden scheinen, die sich zum Volk verhält, wie das Volk zum Individuum; und so wäre das bisher Vorgebrachte als ein Beitrag zur philosophischen Theorie der Geschichte der Menschheit anzusehen. Allein wenn das geistige Verhalten jeder wirklichen menschlichen Gesellschaft nicht auf einer bloßen Analogie mit dem des Individuums beruht, so kann die Zusammensetzung der Völker zu einer Menschheit für weiter nichts als eine logische Abstra-

ction gelten. Ein Volk, ein Staat bildet eine wahre Gesellschaft, auch ein System von Staaten und Völkern, wie das europäische, kann wieder als eine höhere Art einer Gesellschaft angesehen werden, aber die Völker und Staaten der ganzen Erdoberfläche haben zu keiner Zeit ein zusammenhängendes Ganze gebildet, und auch ihre zeitliche Continuität lässt sich nicht mit historischer Sicherheit verfolgen. Die Völker des südlichen und südwestlichen Asiens, des südlichen Europa's und nördlichen Afrika's haben zwar, so weit unsre Geschichte reicht, in Verbindung gestanden; aber weder China noch der Sudan, noch in der früheren Zeit der Norden Europa's greifen in die Schicksale und die Bildung der historischbekannten Völker auf eine merkliche Weise ein; die Cultur Mexico's und Peru's aber steht in einem, nur nach sehr unsicherer Wahrscheinlichkeit zu bestimmenden Zusammenhang mit der alten Welt. Allerdings bringt der immer schneller zunehmende Völkerverkehr (der durch die so hochgesteigerten Hülfsmittel der fortschaffenden Mechanik in materieller, wie durch die Macht der Presse in geistiger Beziehung sich täglich vermehrt) die Nationen in eine immer vielseitigere Berührungen, bei der jedoch immer nur die europäische Civilisation das Gehikel abgibt; wir nähern uns also allmälig der Idee einer allgemeinen Gesellschaft aller Menschen, aber sie ist noch nicht verwirklicht und noch nie verwirklicht gewesen. Daher verspricht auch der Name Weltgeschichte mehr als die Sache zu leisten im Stande ist. Der Begriff der Menschheit und der Weltgeschichte kann zwar allerdings, wie auf extensive Totalität bezogen, so in einem intensiven Sinne genommen werden. In jeder Zeit nämlich ragt ein Volk oder eine Gruppe von Völkern durch Macht, oder geistige Bildung, oder Beides zugleich vor anderen hervor und

führt den Vorsitz unter ihnen in den Angelegenheiten der Politik oder der Cultur, bildet den Höhepunkt seiner Zeit. Wie nun der Geolog, um die Physiognomie eines ganzen Gebirgszugs und seine Bedeutung für die Geschichte der großen Erdumwälzungen zu erkennen, durch die Haupter des Gebirgs seine idealen Durchschnitte führt, ohne sich bei dazwischenliegenden Einzelheiten sonderlich aufzuhalten, so kann allerdings auch der Historiker durch die Gipfel der Zeitalter, von Volk zu Volk überspringend, seine beschreibenden Einfüßen legen und deren Lauf verfolgen, ohne die minderen Höhen zu berücksichtigen, die er der Specialgeschichte überläßt. Allein er wird bei diesem Verfahren zuweilen entweder den Fäden des historischen Zusammenhangs fallen lassen müssen und uns dann statt eines Geschichtsbilds nur eine Landkarte vorzeigen, oder er wird den Begriff der Universal-, der Welt-Geschichte nur auf gewisse Völkergruppen einzuschränken sich gesthigt sehen. Die chinesische Cultur z. B. ist früher als alle europäische, diese gleichwohl keine Fortbildung von jener, sondern die Europäer haben selbstständig nachgefunden; dies kann von ihnen auch in Beziehung auf manche Zweige der indischen Literatur (der Mathematik, der dramatischen Poesie &c.) gesagt werden; ob die griechische Cultur eine ursprüngliche oder in ihren Anfängen überließerte war, darüber streitet man noch; für den Monotheismus der Hebräer fehlt jeder historisch nachweisbare Ursprung aus einer früheren Religion u. s. w. Die Geschichte ist also nicht Ein continuirlich fortgesponnener Faden, sondern mehr ein Gewebe, dessen Fäden an vielen Stellen zerrissen sind und wieder neue Anfänge gewonnen haben, ja die Geschichte ist nicht einmal Ein Gewebe, es gibt nicht Eine Geschichte, sondern nur Geschichten; diese lassen sich dann allerdings unter allgemeinen

Gesichtspunkten zusammenfassen, aber sie lassen sich nicht durchgängig in einen causalen Zusammenhang bringen, am allerwenigsten aber als die fortgesetzte Wirkung einer und derselben Ursache betrachten. Und hiermit treten wir denn entschieden der Ansicht von der Weltgeschichte, als einer Reihe von Evolutionen oder Manifestationen des Weltgeistes entgegen, welche einer Philosophie entsprungen ist, die in ihrer Verwandtschaft zu dem uralten *er καὶ πᾶν* unsrer monadologischen Weltansicht so diametral entgegensteht, wie die Einheit der Weisheit. Wie jene das Viele und Mannichfaltige in der Welt aus der Spaltung und Umwandlung des Einen zu erklären sucht, so ist für uns umgekehrt jede Einheit des Vielen ein Zu erklärendes. Es ist also nicht daran zu denken, daß wir etwa in Beziehung auf die Auffassung der Geschichte in ein befreundeteres Verhältniß zur Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie treten könnten als in Beziehung auf die Lehre von der Natur und vom Geiste. Daran würde, außer den Gegensätzen der Metaphysik, auch noch die ebenso entgegengesetzte Auffassung des Sittlichen verhindern. Es würde jedoch eine irrite Voraussetzung seyn, wenn man als Folge dieser Gegensätze eine völlige Unvergleichbarkeit erwarten wollte, es fehlt vielmehr im Gegentheil nicht an großen Ähnlichkeiten der historischen Auffassung: nur ist, was dem Einen für immanente Entwicklung gilt, für den Andern blos eine Reihe innerlich geistiger Veränderungen, die sich äußerlich veränderten Verhältnissen gemäß gebildet hat. Um aber in Beziehung auf die historischphilosophische Auffassung der Religion trotz des Gegensatzes die Verwandtschaft beider Richtungen des Philosophirens zu erkennen, braucht man nur die folgende Auszerrung Hegel's zu lesen, durch die er das Wesen seiner immanenten Entwickelungs-

stufen der Religion populär zu erläutern sucht. Er sagt *): „Man kann diese Stufen mit denen des Menschenalters vergleichen. Das Kind ist noch in der ersten unmittelbaren Einheit des Willens und der Natur, sowohl seiner eignen als auch der es umgebenden Natur. Die zweite Stufe, das Jünglingsalter, die für sich werdende Individualität, die lebendige Geistigkeit, noch keinen Zweck für sich sezend, die sich treibt, strebt und Interesse nimmt an allem, was ihr vorkommt. Das Dritte, das Mannesalter, ist die Arbeit für einen besondern Zweck, dem der Mann sich unterwirft, dem er seine Kräfte widmet. Ein letztes endlich wäre das Greisenalter, das das Allgemeine als Zweck vor sich habend, diesen Zweck erkennend, von besondrer Lebendigkeit, Arbeit zurückgelehrt ist zum allgemeinen Zweck, zum absoluten Endzweck, aus der breiten Mannigfaltigkeit des Daseyns sich zur unendlichen Tiefe des Daseyns gesammelt hat.“ Das hier Ausgesprochene enthält psychischanthropologische Thatsachen, die man wohl anders ausdrücken, aber an sich nicht in Abrede stellen kann; und so können wir uns auch in der Anwendung derselben auf die historische Auffassung der Religion in vieler Hinsicht, jedoch freilich immer nur so weit als die vorher bemerkten Gegensätze es zulassen, mit Hegel einverstanden erklären, der sich hier jedenfalls gelehrt und geistreich zeigt. Ob seine Gelehrsamkeit sich immer historische Treue bewahrt oder nicht auch hin und wieder, wie anderwärts, durch die Färbung des Systems die Thatsachen entstellt hat, mögen tiefere Kenner der Geschichte der Religionen beurtheilen. Es liegt weder in unsrer Absicht, hierauf eine

*) Vorlesungen über die Philosophie der Religion Bd. 1. S. 187.
Werke Bd. 11.

Kritik zu richten, noch ein Gegenstück dazu zu liefern. Der Verzeichnung der allgemeinsten Umrisse aber, wie sie sich von unserm Standpunkte aus darstellen, werden wir uns nicht überheben dürfen.

Werfen wir zuerst einen Gesamtblick auf die positiven Religionen, wie sie als historisch gegeben bekannt sind, so zerfallen sie uns in drei Classen, die zugleich verschiedene Stufen der psychologischen Reife bezeichnen. Die erste Classe der Religionen ist die der Naturgottheiten, wo bloße Naturkräfte Gegenstand der Verehrung sind, und zwar eine Personifikation derselben statt finden kann und meistens auch statt findet, doch nur als Allegorie dient, nicht aber bis zum Glauben an geistig lebendige, individuelle, intelligente und frei wollende Wesen durchgeführt wird. Dies geschieht nun auf der zweiten Stufe, der der menschlich persönlichen Götter, wo der idealisierte Mensch in seiner geistigleiblichen Totalität nach den männlichhaltigen Formen und Richtungen, in welchen er seine Überlegenheit über die Kräfte der Natur, über die anderen lebendigen Geschöpfe und über die Schwächeren der eignen Gattung geltend macht, den Typus für die Götterwelt hergibt. Die dritte und letzte Stufe endlich ist die, auf welcher nur Ein sittlichgeistiger persönlicher Gott anerkannt wird, aus dessen Vorstellung alles Sinnliche verbannt ist, und der daher nur im Geiste durch den Gedanken erkannt werden kann. Die Absonderung dieser dritten Stufe von der zweiten ist nach dem Gewicht, das unsre Philosophie auf die sittliche Bildung des Geistes als die höchste legt, durchaus nothwendig. Mehr psychologisch können wir die erste dieser drei Stufen als die der Sinnlichkeit und Phantasie, die zweite als die der Schönheit und der Verstandeszwecke, die dritte als die Stufe der Sittlichkeit und der Vernunftzwecke bezeichnen.

Auf der ersten dieser drei Stufen finden wir zu unterst den **Getischismus** und nicht daneben den **Thierbienst**, höher hin- auf den **Sabäismus**. Die Gegenstände der Verehrung sind hier überall sinnlicher Art, und zwar zunächst so, daß sie nicht etwa als Symbole der unsichtbaren Gottheit betrachtet werden, sondern diese selbst vorstellen. Freilich sind alle drei Arten der Verehrung in höhere Religionsformen übergegangen und haben da eine verfeinerte Bildung erhalten, aber diese ist nicht die ursprüngliche. Getisch bedeutet einen Zauberkloß, wie ihn der Neger an der Küste von Guinea zu seinem Göthen macht, einen willkürlich erwählten Gegenstand, dem die Macht beigelegt wird, den sinnlichen Begierden und Bedürfnissen des Menschen zur Befriedigung zu verhelfen, und den dieser verwirft und mit einem andern vertauscht, oder züchtigt, wenn er die begehrten Dienste nicht zu leisten scheint, gerade wie das Kind seine Puppen schlägt, wenn sie nicht gehorchen wollen. Der Getisch ist der Gott des particulärsten rohsten sinnlichen Egoismus; er ist ursprünglich nur Hausbott, über den Umfang des Stammes oder Landes steigt er nie hinaus. Die Wahl des Getisch ist ganz willkürlich, also noch nicht auf irgend eine Art von Er- kenntniß gegründet, sondern nur aus Bedürfniß hervorgegang- ner Übergläub. So gewiß nun nach allen diesen Kennzei- chen der Getischismus die unterste Stelle in der religiösen Bil- dung einnimmt, so sind doch seine Spuren auch noch in den höheren und höchsten Religionsformen zu finden. Nicht nur an den Localgöttern der Griechen, z. B. der Athene, dem Bacchus u. a., den Earen und Penaten der Römer, sondern selbst an der Vorliebe des Jehovah für „sein Volk“ findet man die par- ticoläre Beschränktheit des Getischismus, der sich auch in den Götterbildern aller Religionen verräth, und an den man daher

sogar durch die Schutzheiligen der katholischen Kirche und deren localen Cultus oft und stark genug erinnert wird. — Weit weniger roh ist der Thierdienst, dem ein sinnigeres Princip zum Grunde liegt; Regsamkeit der Phantasie und anfangende Erkenntniß. Die Erkenntniß der Nützlichkeit mag die fruchtbare nährende Kuh in Indien, den Stier als Zugthier beim Ackerbau, desgleichen den Ibis als Schlangentödter in Aegypten zu Ansehen gebracht haben, allein dies ist wenigstens nicht das alleinige Princip des Thierdienstes, der nicht blos nützliche und schädliche, sondern auch sonst durch Klugheit und Instinct ausgezeichnete Thiere, wie den Hund, Affen, Sperber, Schlangen, ja wol gar, wie in Indien, die Thiere überhaupt für heilig und unvergleichlich hält. Es ist hier das selbstständige in der Willkür der Handlungen sich äußernde Leben, sodann der Trieb, Instinct, der, ohne Selbstbewußtseyn, doch das Thier richtig leitet, und in dem es daher ein geheimnißvolles Wissen besitzt, wie sich dessen der selbstbewußte Mensch nicht rühmen kann, und das ihm daher als ein fremdes, unbegreifliches gegenübersteht, es ist die Anerkennung dieser Eigenschaften, die dem Thieren göttliche Verehrung verschafft haben mag, die also im Grunde nicht dem Thier als solchem, sondern der beselten Lebendigkeit, dem Naturgeist in ihm gilt, womit indes nicht an eine Verehrung dieses letztern in abstracto, sondern eben nur in seiner concreten Erscheinung zu denken ist. Aber hier ist bereits ein phantastisches Hineinbilden in die Wahrnehmung und eine beginnende Erkenntniß bemerklich. — Beides findet sich in noch höherem Grade im Sabäismus, der Verehrung der Gestirne, die mir, die gewöhnliche Ansicht gegen Hegel vertheidigend, höher als den Thierdienst stellen müssen. Es gehört nicht nur poetische Phantasie, es gehört sogar Verstandeskultur, eine vom

Einzelnen bereits zum Allgemeinen aufgestiegene contemplative Geistesrichtung dazu, um in Sonne und Mond himmlische Mächte zu sehen, unter deren Einfluß das Wachsen und Gebeihen der Pflanzen- und Thier-, wie die Geschichte der Menschen- Welt stehen sollen. Ein kindlichpoetischer Geist trägt hier das am Thier erkannte Leben auch auf das an sich Leblose, sich nur Bewegende über, und die regelmäßigen Umläufe von Sonne und Mond, so wie die räthselhafteren Bahnen der Planeten werden als Ausdrücke einer Willkür aufgefaßt, die hier zwar nur noch als bewußtlose Naturkraft erscheint, später aber zu geistig individualisierten Göttern führt. Die Beobachtung des Zusammentreffens der Tages- und Jahreszeiten und der damit verbundenen periodischen Erscheinungen in der gesammten belebten Natur, namentlich des Erwachens und Entschlafens, Entstehens und Vergehens, mit dem Wechsel des Laufs und der Erscheinungen von Sonne und Mond bringt durch eine natürliche Association der Vorstellungen mit der Verehrung dieser Gestirne diejenige der schaffenden und erhaltenden Kräfte der Natur in Verbindung, die dann auch immer als ein üppiger Naturdienst den Sabáismus begleitet hat. Auch der Sabáismus reicht, wie der Fetischismus, weit in die höheren Religionen hinauf: der von ihm begründete astrologische Übergläubische wußte sich selbst unter mohamedanischen und christlichen Völkern zu behaupten.

Die höchste Stelle auf der ersten Stufe der psychologischen Reife der Religionen nimmt ohne Zweifel die indische Religion ein, welche man mit Hegel treffend die Religion der Phantasie nennen darf, die in ihr offenbar die Herrschaft führt. Wenn im Kinde die Phantasie sich mächtiger zu regen beginnt, so erwacht in ihm der Sinn für das Wunderbare und

Abenteuerliche, der Geschmack an der Märchenwelt, in deren Wahrheit die unbefangene kindliche Leichtgläubigkeit, die noch zu wenig Verstand besitzt, um Unmögliches von dem Möglichen und Wahrscheinlichen scharf zu sondern, keinen Zweifel setzt. Regellos schafft die Phantasie in ihrem ersten Aufschwunge, noch nicht gebändigt von dem Verstande oder geleitet durch den Geschmack; deshalb aber absolut unverständlich noch geschmacklos. Im Einzelnen mangelt es weder an hell durchblitzenden Funken des Scharfsinns, noch an dem lieblichen Zauber der Schönheit; aber sie wechseln mit verworrenem Unsinn und häßlichen widerlichen Fräßen. Alles dieses gilt von der indischen Religion in ihren mannigfachen Verzweigungen. Bielgestaltige phantastische Kosmogonien; eine aus zahllosen Personificationen, ohne individuelle festgehaltene Bestimmtheit, mit willkürlicher Laune hervorgegangene, nur locker zusammenhängende Götterwelt; Fabelhaftes und Wunderbares überall; Liebliches und Wildes durcheinander; Thier-, Stern-, Natur-Dienst durchwirkt; im Cultus üppige Länze neben unerhörten Büßungen und grausamen Gebräuchen. Daneben aber auch die Ahnung ungleich tieferer religiöser Elemente, namentlich in dem uralten Monotheismus der *Weda's*, der indes immer noch bloße Naturverehrung bleibt, und die Vereinigung der drei Gottheiten *Brahman*, *Wischnu*, *Siva* zur Einheit des *Brahma*, die Menschwerbung des *Wischnu*, die den Zweck hat, das Böse in der Welt zu besiegen; die in der Seelenwanderung anerkannte Fortdauer und endliche Rückkehr der Seele in den Schoß des *Brahma*; der Werth, der der Ewigend beigelegt wird, u. s. f.

Den Uebergang von der ersten Stufe zu der zweiten — denn Uebergänge müssen da, wo es keine sprungweisen Fort-

schritte giebt, erwartet werden — bilden die Lehre des Zoroaster und die Religion der Aegypter. Der Kern der erstern ist bekanntlich ein ethisch-physischer Dualismus, indem die Ereignisse der natürlichen und sittlichen Welt als der zwölftausendjährige Kampf des Ormuzd, des Guten oder des Lichtes, mit dem Ahriman, dem Bösen oder der Finsterniß, dargestellt werden, ein Kampf, der einst mit dem Siege des Ormuzd, der Läuterung des Ahriman, der Vernichtung des Bösen, der Erfördern der jetzigen Erde und der Schöpfung einer neuen schönen Welt unter der Alleinherrschaft des Lichtgesetzes des Ormuzd enden soll. Die Durchmischung des Physischen mit dem Ethischen lässt es hier noch nicht zu individuell begrenzten göttlichen Persönlichkeiten kommen, sondern die Naturmächte des Lichts und der Finsterniß erhalten nur eine sittliche Bedeutung, sie werden nicht mehr blos für das gehalten, als was sie erscheinen, sondern zugleich für Symbole, durch welche die sichtbare Welt das Daseyn einer tiefer liegenden sittlichen Ordnung der Dinge errathen lässt. Das Wachsthum des sittlichen Bewusstseyns trifft aber mit dem Austritt aus dem Knabenalter zusammen, wo der Unterschied des Guten und Bösen eine tiefere, praktischere Bedeutung gewinnt und nun als ein Gegensatz, als ein Kampf zweier feindlichen Mächte im Innern des Menschen um den Besitz seines Willens erscheint, als ein Kampf, dessen für das Gute siegreicher Ausgang zwar nicht schlechthin ungewiss, aber doch mehr eine bloße Hoffnung als eine auf die Stärke des Guten, die in der Wirklichkeit noch nicht vorhanden, gestützte Gewissheit ist. — Derselben Lebensperiode, die dem Jünglingsalter entgegenführt, wo dem Menschen eine neue Welt aufgeht, pflegt auch ein in sich zurückgezogener verschlossener

Ernst eigenthümlich zu seyn, der durch das dämmernde, aber noch nicht zur Klarheit kommende Bewußtseyn einer innern Umwandlung, durch das wachsende Selbstgefühl, durch die Ahnung der subjectiven Bestimmung hervorgebracht wird, indem jetzt die Aufmerksamkeit sich, nicht blos mehr phantastisch brütend, sondern verwundert sinnend, nach Innen zurückzieht. Dies nun ist der Charakter der ägyptischen Religion, der Religion des Räthsels, wie Hegel sie nennt. Die ganze Natur ist hier Mysterium; stumm und verschlossen für profane Anschauung, lüftet sie ihren Schleier nur den Blicken des in die religiösen Geheimnisse Eingeweihten. Mochten diese Geheimnisse nun in Lehren theils moralischer Weisheit, theils politischer Klugheit, oder in richtigeren Kenntnissen von den Naturkräften und ihren Gesetzen, vom Weltbau, oder in würdigeren Begriffen von den höchsten Wesen bestehen, es waren Geheimnisse, die sich dem Geiste offenbaren, wenn er sich zum Herrscher der Natur, der Erfahrung erhebt. Und hierin ist das Streben dieser Religion, aus dem Kreise der bloßen Naturreligionen herauszutreten, angedeutet. Dieses zeigt sich noch deutlicher darin, daß die ägyptischen Götter nicht mehr bloße Naturwesen, sondern zugleich historische Personen vorstellen, einst Könige und Gewalthaber, Wohlthäter der Menschen oder Thrannen; so daß also hier das natürliche Element der Religion dem geschichtlichen wenigstens eine Stelle neben sich einzuräumen beginnt. Endlich zeugt auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die bei den Ägyptern so bedeutsam hervortritt, für ein tieferes Bewußtseyn der Selbstständigkeit des Geistes, gegenüber der Vergänglichkeit der äußeren Naturdinge. Aber dies alles ist nur ahnungsvolles Vorgefühl, noch nicht in

das allgemeine Volksbewußtseyn übergegangen, nur ein aristokratisch bevorzugter Besitz der Edlen, die fähig sind, sich über die Schranken des Gemeinen zu erheben.

Wir betreten die zweite Stufe der psychologischen Reife. Wie die erste die Producte eines Kindes- und Knabenalters, so enthält diese zweite diejenigen einer Jugend und eines jugendlichen Mannesalters der Völker. In der ersten Beziehung tritt uns sogleich die Religion der Griechen entgegen, die man mit allgemeiner Einstimmung die der Schönheit wird nennen können, und deren jugendlicher Charakter um so bereitwilliger anerkannt werden muß, je allgemeiner die Ueberzeugung ist, daß die Griechen überhaupt die Jünglinge der Menschheit waren. Was sind nun aber die geistigen Eigenthümlichkeiten der kurzen herrlichen Jugendzeit? Der Streit der natürlichen und geistigen Elemente im Menschen hat zum völligen Sieg der letzteren und daher zu einem bisher ungekannten freien und in einander greifenden Gebrauch der Geisteskräfte geführt. Zur frischen Empfänglichkeit des Sinnes, zur heitern Lebendigkeit der Phantasie gesellt sich nun durchdringende Schärfe des Verstandes und Selbstgefühl, das im Bewußtsein seiner Kraft Gefahr und Mühe verachtet und eine heitere sorglose Stimmung sichert. Keine Geisteskraft ist jetzt eigentlich vorherrschend, sie sind alle nahe im Gleichgewicht, daher die geistige Thätigkeit, bei aller Productivität, doch immer nur einem leichten Spiel gleicht, in dem es mehr um Ausübung einer Kraft und die Lust an der Wirkung als um einen ernsten Zweck zu thun ist; daher auch die vielseitige geistige Erregbarkeit und Empfänglichkeit, die sich für alles interessirt, woran man die Freude des Schaffens und Bildens erleben kann. Dieses Gleichgewicht ist Harmonie der Geisteskräfte, und

aus dieser spricht das Schönheitsgefühl hervor, das nunmehr alles Andre zu überragen bestimmt ist, dem Sinn, Phantasie und Verstand huldigen, und mit dessen anmuthigen Formen sich jetzt selbst das Sittliche umkleidet. Der Reichthum des Geistes, die Fülle der Kraft drängt zum Schaffen und treibt in dem Begabten die zauberischen Gestaltungen der Kunst, die lieblich duftenden Blüthen der Poesie hervor. — Das nun mit diesem Geiste der der griechischen Götterwelt zusammentrifft, bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung. Die Phantasie treibt hier noch immer ihr munteres Spiel und weiß bei jedem Baum, jeder Quelle einen Göttermythus zu erzählen, aber sie schweift nicht mehr ins Maßlose, sondern hält sich in den Grenzen der Schönheit; auch ist sie nicht mehr formlos: denn die griechische Götterwelt bildet ein systematisch, verständig geordnetes Ganze, ist nicht ein wildes Chaos, wie die indische. Der verschlossene Ernst der Aegypter hat einer offnen Heiterkeit Platz gemacht, und die griechischen Mysterien spielen in der Volksreligion nicht eine so bedeutende Rolle, daß sich nicht sagen ließe, der hierarchische Aristokratismus sei hier durch eine freie Demokratie verdrängt. Die Allegorien des Orients und die dunkeln Symbole Aegyptens sind hier der Klarheit der Kunst gewichen, die nicht geheimnisvoller Sinnbilder, sondern anmuthige Formen zur Darstellung bringt, welche der natürliche, für Alle offbare, sinnliche Ausdruck hervorragender geistiger Individualität sind. Solche Individualitäten sind die griechischen Götter. Sie sind durchaus nicht mehr Naturkräfte, sie sind geistigmenschliche Personalitäten, die zwar zum Theil mit jenen in Verbindungen stehen, aber immer ihnen als Beherrscher vorgesetzt sind, als Götter des Donners, des Himmels, der Sonne, des Mondes, des Meeres, der Winde u. s. f., nicht

mit diesen Mächten zusammenfallen. Die Naturgötter leben bei den Griechen ohne Cultus nur noch im Andenken der Mythe, ihr Reich hat Zeus gestürzt, der ein Reich der gesellschaftlichen Ordnung, des Rechts und der Sitte gründete, Zeus der menschlichgeistige, frei handelnde Gott, der den Schwachen schützt, den Freveler straft, den Verehrern der Götter hold ist, und — seine Lieblinge nach Laune begünstigt. Die griechischen Götter in ihrer Vereinigung von Geistigkeit und Sinnlichkeit stellen in der Gesamtheit das Schönheitsideal des Menschen- geschlechts dar, indem sie in den mannigfaltigsten Beziehungen und Formen Hoheit und Karmuth, Thatkraft und Sinnigkeit, Klugheit und Weisheit repräsentiren. Die griechische Religion löst das Geheimniß des Göttlichen, indem sie die Götter vermenschlicht und die Menschen in seinen Heroen vergöttert. Darum berührt sich Menschliches und Göttliches im freien befreundeten Verkehr, die Götter lieben die schönen Töchter der Menschen, und die Götterinnen schenken ihre Gunst sterblichen Jünglingen; und so entsteht ein heiterer und leichtsinniger sinnlichschöner Cultus, ohne schwere Pflichten und Büsungen. Aber als ernste Andeutung, daß mit dieser Gleichstellung des Göttlichen und Menschlichen die unendliche Tiefe der Religion nicht ergründet und ausgemessen, sondern ein gähnender Abgrund nur mit Blumenkränzen überdeckt ist, breitet sich als ein ferner düsterer Schatten von so viel heiterem farbenspielenden Licht das unerbittliche Schicksal, die eiserne Notwendigkeit gleichmäßig über Götter wie über Menschen aus, als blinde weisheitslose Macht, die daran mahnt, daß dieser, wenn gleich in dem Vater der Götter, und Menschen, Zeus, monarchisch zugepikierte Polytheismus einst einem Monotheismus wird weichen müssen, der, weil er jetzt noch unbegriffen

ist, nur als blinde Macht, als starre tote Regel des Geschehens vorgestellt wird.

In der zweiten, dieser Stufe der psychologischen Reife entsprechenden Beziehung, der des jugendlichen Mannesalters wird die Religion der Römer zu nennen seyn, die bei aller Verwandtschaft des Materials ihrer Mythologie mit der griechischen doch durchaus nicht mehr den heitern jugendlichen Geist der letztern athmet. Der Eintritt in das Mannesalter ist ein Wendepunkt im Leben, wo die zuletzt verfolgte Richtung plötzlich verlassen und eine wesentlich verschiedene, ja entgegengesetzte eingeschlagen wird. Das Mannesalter folgt der Jugend wie die Nüchternheit dem Rausche. Das schöne Gleichgewicht der Geisteskraft ist unwiederbringlich vorüber. Die Reihe des Vorsakes kommt nun an den Verstand, der, sich mit dem Willen verbindend, die Thatkraft erzeugt. An die Stelle des ins Unendliche strebenden frei und ohne bestimmten Zweck umherschweifenden Spiels der dichtenden und speculirenden Phantasie folgt nun kalte berechnende Gemessenheit. Dies ist die Zeit der praktischen Tendenzen, jedoch noch nicht vorzugsweise der sittlichpraktischen, sondern nur der äusseren Zwecke, die bald den allgemeinen, bald den Sonder-Interessen dienen, bald ehrgeizigen, bald blos utilistischen Absichten entsprechen. Es ist dies die Lebenszeit, die sich der kaum verschwundenen schönen Jugendträume am meisten schämt und sich bemüht, die Poesie des Idealismus mit der realistischsten Prosa zu vertauschen. Lebensklugheit und Erfahrung werden jetzt als erprobte Mittel zur Erreichung der äusseren Zwecke eifrig gesucht und hochgehalten. — Das alles lässt sich nun in dem Geiste der römischen Religion nachweisen. Diese Religion ist ernsthafter und würdiger als die der Griechen, aber auch finster; was sich da-

her leiten läßt, daß sie sich hauptsächlich nur auf Abhängigkeitsgefühle gründet. „Timor deos fecit“ ist eine römische Ansicht, und die öffentliche Noth war in Rom stets die fruchtbare Gebärerin neuer Götter. Der griechische Zeus, der Vater der Götter und Menschen, hat sich zum Jupiter Capitolinus beschränkt, dem nur das Wohl und Wachsthum des römischen Volks und Staats, dem Roms Weltherrschaft am Herzen liegt. Der höchste Gott hat also hier einen beschränkten Zweck, die Religion dient dem Staate und wird nur mit diesem zugleich Weltreligion. Wie Jupiter für das Staats-Ganze, so sorgen andre Gottheiten, die Griechenland nicht kennt, für das Wohl des Volks theils in öffentlicher theils in häuslicher Beziehung, Frieden und Eintracht erhaltend, Theurung, Hungersnoth, Seuchen verhütend u. s. f., bis auf die den einzelnen Heerd schützenden Garen und Penaten herab. Die Wohlfahrt des Ganzen ist durch das Staatsorakel der sibyllinischen Bücher berathen, allgemeinen und besonderen Interessen sind die Ausgurien zu nützen bereit. Die Furcht vor der Feindschaft der fremden Götter gebot eben so sehr wie Staatsklugheit ihre Dulding, bis zuletzt der religiöse Überglaube in seiner Halt- und Rathsligkeit ihnen allen Tempel und Altäre in Roms eignen Mauern errichtete und durch diese alles innern Zusammenhangs entbehrende Wielgötterei seine Auflösung und Ueberwindung durch das ganz entgegengesetzte Princip des christlichen Monotheismus vorbereitete. Die römische Religiosität ist Scheu vor den Göttern, die z. B. die strenge Heilighaltung des Eides bedingt, und die römische Moralität stellt sich immer als hervorgegangen aus der Sorge für das öffentliche Wohl dar, auf welche auch die hohe Ausbildung des Rechts und die strenge häusliche Sitte und Zucht in der bessern Zeit der Republik zu beziehen ist.

Wir betreten jetzt die dritte Stufe, welche als die der männlichen Reife und des kräftigen Greisenalters bezeichnet werden kann, wo Sittlichkeit und Vernunftzwecke die herrschenden werden sollen. Sie sollen nur, sie müssen nicht, es treibt keine Naturnothwendigkeit dazu, das Sittliche wird nur gewollt, darin liegt seine Freiheit. Der Wille aber wird mit den Jahren nicht notwendig sittlich, sondern nur unter Umständen, dann nämlich, wenn die sittliche Einsicht, heise sie nun moralisches Gefühl, Stimme des Gewissens, Gesetz oder wie sonst, lebendig und stark genug geworden ist, um eine geistige Macht zu bilden. Allein zum normalen Menschen nach seiner vollen leiblichgeistigen Entwicklung gehört die Erzeugung der sittlichen Macht in ihm allerdings notwendig. Diese kann und soll nun allerdings weit früher sich bilden als in der Reife des männlichen Alters, darauf arbeitet alle sittliche Erziehung hin; es ist aber jedenfalls der Zeitpunkt, wo die natürlichen Bedingungen dazu die günstigsten sind, und wo daher im Durchschnitt am sichersten auf den Eintritt der Herrschaft des Guten und Vernünftigen im Menschen zu rechnen ist. Die Genußsucht der Jugend ist durch Befriedigung gedämpft, die Leidenschaft hat wenigstens in ihren heftigsten Ausbrüchen ausgetobt, Erfahrung hat die Nichtigkeit ehrgeiziger Entwürfe und bloß egoistischer Bestrebungen gelehrt und die Begrenzung des eignen Vermögens fühlbar gemacht. Jetzt oder nie kommt der Mensch zur Besinnung, zur Ueberlegung, was weiter zu thun sey; es keimt und reift in ihm nun leichter der Entschluß, seine ganze Thätigkeit fortan dem Guten zu widmen, ein Entschluß, den die männliche Kraft, welche bereits ein einmal gesetztes Ziel beharrlich zu verfolgen gelernt hat, festzuhalten wissen wird, und wodurch sie Festigkeit des Charakters erringt. — In sol-

cher Weise steht nun im Allgemeinen der jüdischchristliche Monotheismus dem polytheistischen Heidenthum gegenüber. Das Nützliche, das Schöne ist ein unbestimmt Vielfältiges, das Gute ¹⁵ ist nur Eines, und so ist denn die Vorstellung der Gottheit als einer sittlichen Macht mit ihrer Einheit nothwendig verbunden. Das Heidenthum giebt seinen Göttern nur natürliche und intellectuelle Eigenschaften, welche letzteren zwar nicht alles sittlichen Gehaltes ermangeln, aber diesen nur als Mittel zum Zweck besitzen; im Judenthum und Christenthum treten die moralischen Bestimmungen vor allen andern hervor, und die Gottheit strahlt in der Majestät sittlicher Würde.

Im Besondern passt jedoch der angegebene Charakter männlicher Reife, die sich durch Anerkennung des absoluten Werthes des Sittlichen auszeichnet, vorzugsweise auf die jüdische Religion. Man mag sie mit Hegel die Religion der Erhabenheit nennen, wenn man hierunter nicht blos natürliche, sondern zugleich sittliche Erhabenheit versteht; aber es kann nur eine unzulängliche Würdigung des absoluten Werthes des Sittlichen ihr diejenige Stelle anweisen, die sie bei Hegel einnimmt, wo die griechische und römische Religion als höhere Entwickelungen des religiösen Geistes angesehen werden, eine Ansicht, der wir auf keine Weise beitreten können, indem wir begrifflich wie geschichtlich in dem Judenthum den nächsten Vorläufer des Christenthums erkennen. Auch steht das Judenthum in andern Beziehungen ganz einzig und mit dem ethnischen Gepräge einer historischen Bestimmung da. „Der Herr ist Gott und keiner mehr,“ alle andern Götter sind ohnmächtig und nichtig. Gott ist ganz Geist, alles Sinnliche von seiner Vorstellung abgestreift, ein Bildniß von ihm zu machen gegen sein ausdrückliches Verbot. Gleichwohl ist der Mensch,

der geistige Mensch ihm ähnlich, denn ursprünglich „schuf er ihn nach seinem Bilde.“ Bei Gott ist nicht nur die absolute Macht, sondern auch die absolute Weisheit: denn er will das Gute. Er, der Ewige, ist der Schöpfer und Erhalter der Welt, und in den herrlichen Werken der Schöpfung offenbart sich seine Größe, Weisheit und Güte. Er ist der Erhabene und Allgegenwärtige, gegen den alles Große der Natur als ein endlich Beschränktes verschwindet. Alle Vergötterung des blos Natürlichen ist hierdurch vernichtet. — Gott hat ein allgemeines Verhältniß zur Menschheit, er hat ihr nämlich den Zweck gesetzt, daß sie durch die Natur im Geist zu seiner Erkenntniß geführt, seines Lobes und Preises voll werden soll. Diesen Zweck zu verwirklichen hat er sich, als Mittel, sein Volk ausgewählt, durch das er vor allen andern Völkern erkannt und verehrt seyn will. Hierin liegt die charakteristische Beschränktheit dieser Religionsform. Die Gotteserkenntniß ist jedoch nur theoretischer Weltzweck, der Schöpfung liegt aber auch ein ethischpraktischer Zweck unter. Gott schuf den Menschen gut, d. h. unschuldig, ohne Kenntniß des Unterschiedes des Guten und Bösen, nach dessen Erkenntniß zu trachten er verbot, um selbst die Möglichkeit des Bösen zu verhüten. Durch den Sündenfall kommt das Böse gegen Gottes Willen in die Welt. Dennoch wendet sich Gott nicht ganz von ihr ab, sondern regiert sie mit Gerechtigkeit. Seinem auserwählten Volke thut er in den Geboten des Rechts und der Gerechtigkeit, die es zu seiner Ehre erfüllen soll, seinen Willen kund. Dafür soll der Rechtschaffene Ansprüche auf irdisches Wohlergehen und langes Leben haben: denn alles Natürliche ist zwar nicht unmittelbar, aber mittelbar, durch den Willen Gottes, dem Sittlichen unterthan. Insbesondere aber verheißt er dem auser-

wählten Volke, wenn es in Chrfurcht ihm dienen und seine Gebote halten wird, daß es groß, mächtig und glücklich werden soll vor allen andern Völkern der Erde. Die Weltherrschaft wird also hier nur als Belohnung für sittliche Frömmigkeit verheißen, oder anders gesaßt: der Staat hat die Erweiterung seiner Macht nur als Preis seiner Religiosität zu erwarten; gerade umgekehrt wie bei den Römern, wo ganz kahl verständigtheoretisch der Staat zur Ausbreitung und Befestigung seiner Macht sich der Religion als eines Mittels bedient.

Diese Lehren nun, deren sittlich würdiger männlichreifer Geist sich nicht erkennen läßt, stehen sowohl hinsichtlich ihres Ursprungs als hinsichtlich ihrer Erhaltung und Verbreitung in höchst eigenthümlichen geschichtlichen Verhältnissen. Diese Religion wollte mehr als irgend eine andre Nationalreligion alleiniger Besitz des Volkes bleiben, unter dem nicht sowohl als mit dem sie entstanden war. Vom Abraham ausgegangen pflanzt sie sich, wie ein Familiengut, zu Kindern und Kindeskindern fort und bleibt ein Familienbesitz, an dem andern kein Theil gegönnt wird; aber die Familie wächst zum Volke an, und die Religion gewinnt keine andre Verbreitung als die durch die Vermehrung des Saamens Abraham's. Sie ist daher recht eigentlich eine mit Treue überlieferte, ererbte Religion, ausgegangen von einem gottinnigen patriarchalischen Geher und Weisen, die im Grunde in ihrer sittlichen Abstractheit für die allgemeine Bildung des israelitischen Volkes viel zu hoch stand, wie die immerwährende Neigung zu Rückfällen in das Heidenthum hinlänglich beweist; und es bedurfte daher sehr der strengen Gesetzgebung eines Moses, einer energischen Hierarchie, und der Anstachelung des Nationalstolzes, um durch das Princip der völligen Absonderung von den heidni-

schen Völkerschaften den reinen Monotheismus aufrecht zu erhalten. So gleicht denn die Religion der Juden viele Jahrhunderte hindurch jenen Getreidekörnern in den ägyptischen Sarkophagen, die, nachdem sie Jahrtausende in dem engen Gehäuse geschlummert, als man sie fruchtbarer Erde anvertraute, frische kräftige Halme trieben; im engen Puppenzustande der Beschränkung auf ein Volk ward sie aufbewahrt, bis die Zeit erfüllt war, ein milder erwärmender Sonnenstrahl die starren Bände sprengte, — bis die verklärte Erscheinung des Christenthums hervorbrach, ihre Fittige entfaltete und, die Hülle zurücklassend, den Geist aufwärts trug.

Allein bevor wir an diese letzte und höchste Erhebung der positiven Religion herantreten, müssen wir noch jenes monotheistischen Religionsbekenntnisses gedenken, das zwar später als das Christenthum auftrat, auch manche Elemente desselben in sich aufnahm, aber in allem Wesentlichen den Standpunkt der jüdischen Religion in ihrer Ursprünglichkeit festhielt, nur die Beschränkung auf das Eine Volk aufgab und dem Glauben des Abraham und Moses eine universelle Geltung zu verschaffen bestrebt war; wir meinen den Islam, die Lehre Mohammed's. Dieser selbst wollte keine neue Religion stiften, sondern nur die uralte Religion des Abraham „von den Irrenhütern der Schriftgelehrten gereinigt“ wiederherstellen und in die Welt einführen. Der Islam leistete dies nicht bloß durch Waffengewalt, sondern er fand auch unter den Völkern des Ostens den entschiedensten Anhang, den enthusiastischsten Beifall, und findet ihn noch heute, zum Theil sogar, wie in Indien, zum großen Nachtheil der Verbreitung des Christenthums. Jedenfalls wirkte er mit diesem gemeinschaftlich zum Ende des heidnischen Polytheismus und brachte so den israelitischen

Monotheismus zu weltgeschichtlicher Bedeutung. Moses und Christus als Gottesgesandten anerkennend, den Judentum durch Vorschriften der christlichen Sittenlehre ergänzend (die er sich jedoch in ihrer ganzen Höhe und Reinheit nicht anzueignen wußte), konnte er, bei dem verderbten Zustande des Christentums im siebenten Jahrhundert, zur Zeit seines Aufstretens für einen relativen Fortschritt gelten, da damals das Christentum, auch wenn man über die seinem Stifter geworbene göttliche Verehrung hinweggeht, jedenfalls durch seine Muttergottes- und Heiligenverehrung und den damit verbundenen Bilderdienst, sich dem alten Polytheismus bedeutend wieder genähert und daher nicht mit Unrecht den Vorwurf des Islams, die Christen seien Polytheisten geworden, auf sich geladen hatte. Ob die Sinnlichkeit, durch welche wenigstens ein Theil der moslemischen Völker entnervt ist, in dem ursprünglichen Geiste des Islams liegt, oder nur einer Entartung angehört, wie sie auch das Christentum genugsam erlebt hat und ohne seine Verbreitung unter naturkräftigen und für die Wissenschaften empfänglichen Völkern nicht würde überwunden haben, mag auf sich beruhen. Jedenfalls war es der starre unbeugsame Fatalismus des Koran (der weder christlich noch jüdisch, sondern ein Rest des astrologischen Heidenthums unter den Arabern ist), welcher einst in den Zeiten des Glückes und Glanzes den moslemischen Nationen allerdings fanatische Tapferkeit verlieh, aber auch die Bedingungen jener indolenten Thatsäigkeit enthielt, die, wenn der Sieg und die Herrschaft einmal gewichen ist, an der Möglichkeit der Rückkehr beider verzweifelt, das vermeintlich Unabänderliche ruhig über sich ergehen läßt. Und eben so hat die despotische Auctorität des Koran immer, selbst in der Blüthenzeit der arabischen Literatur, der

freien Entwicklung der Wissenschaften und Künste unübersteigliche Hindernisse in den Weg gelegt*). Weder an intellectuellem, noch an moralischem Gehalt kann der Koran mit der Bibel verglichen werden, und so unterliegt es keinem Zweifel, daß der Islam zwar eine weltgeschichtlich bedeutende Erscheinung bleiben wird und zu seiner Zeit seine Bestimmung erfüllt hat, aber weder die Bedingungen einer unveränderlichen Dauer noch einer lebendigen Fortbildung in sich trägt.

Ganz anders verhält es sich mit dem Christenthum, das nicht wie der Mohammedanismus ein bloßer Mischling, sondern bei aller Gemeinschaft mit dem Judenthume, auf dessen Schultern es sich stellte, doch völlig eigenthümlich ist, und auf der höchsten Stufe der psychologischen Reife die höchste Stelle einnimmt. Diese läßt sich aber so bezeichnen.

Die Entwicklung des geistigen Lebens kommt mit der Kraft des männlichen Alters noch nicht zum Abschluß; auch das rüstige Greisenalter bringt ihm noch seinen Zuwachs. Zwar Sinnlichkeit und Phantasie sind im Rückgange, und Schärfe und Tiefe des Verstandes vermehren sich nicht weiter; aber jetzt erst strahlt im reinsten, mildesten Lichte die Vernunft, als leibenschaftloseste Unparteilichkeit, als Vermittelung zwischen den Gegensätzen, als letzte Auflösung alles Streits durch Versöhnung, als Streben nach Vollkommenheit, als Güte, Wohlwollen. Von der bestimmten Arbeit für einen besondern Zweck kehrt das Greisenalter gern zum Allgemeinen

*) Wie bei den Christen der Buchstabe der Bibel den freien Geist der Astronomie zu hemmen versuchte, so verhinderte der Koran die die Arzneikunde eifrig betreibenden Krämer am Studium der Anatomie, so beschränkte er durch das Verbot, Lebendiges abzubilden, den freien Aufführung der bildenden Kunst; freies Philosophiren war unter solchen Verhältnissen natürlich unmöglich.

zurück, nicht jedoch, um sich von Neuem in der Neuerlichkeit zu zerstreuen und zu verflachen, sondern um die Strahlen der Außenwelt, die es im Laufe des Lebens in sich aufgenommen, noch in ein innerliches Spiegelbild zu sammeln und sich in dessen Betrachtung beschaulich zu vertiefen. Der Greis sehnt sich nach Frieden mit der Welt wie mit Gott, und wie in der Charakterfestigkeit des Mannes die Idee der Sittlichkeit zur Herrschaft kommt, so erwirbt das Greisenalter noch als letzten Gewinn des irdischen Daseyns eine durch das ahnungsvolle Abendrot der Religiosität verklärte Weltansicht. Darum wird die Religion, die dieser Bildungshöhe entspricht, weder einen sinnlichen noch einen phantastischen, weder einen symbolischen noch ästhetischen, weder einen politischen noch bloß moralischen, sondern den moralisch religiösen Charakter an sich tragen, sie wird unter den Religionen die religiöse seyn.

Dies ist die christliche Religion, die Religion der Liebe und Demuth. Die Erhabenheit der jüdischen Vorstellung Gottes in Beziehung auf die Natur nimmt sie in sich auf, ebenso erkennt sie in Gott den allweisen, allmächtigen und allgütigen Schöpfer und Erhalter, den gerechten und gnädigen Regierer der Welt; aber stärker noch hebt sie seine Heiligkeit hervor, und, alle noch übrigen Spuren menschlicher Leidenschaft und Schwäche von seinem geistigen Bilde abstreifend, lehrt sie, daß Gott der Vollkommene, daß er die ewige Liebe ist. Die engherzigen Schranken einer einseitigen Bevorzugung des jüdischen Volkes müssen fallen: Gott ist der liebende Vater aller Menschen, sein höchstes Gebot das der Liebe der Menschen zu einander. Die Bestimmung der Welt ist eine sittlich religiöse, die Verbreitung des Reiches Got-

tes, des Reiches der Wahrheit und Gerechtigkeit. Und der kurzen Spanne des irdischen Daseyns eine Ewigkeit gegenüberstellend, weist das Christenthum auf ein Leben jenseits des Grabes, als Zustand der Vergeltung, und verheisst Seligkeit hier und dort denen, die an seine Wahrheit glauben und die Gebote der Liebe und Gerechtigkeit als treue Bekennner zu erfüllen sich beifern. — Dies der allgemeine religiöse Gehalt des Christenthums. Neben diesem hat es noch seine besonderen, ihm ausschließlich eigenthümlichen Lehren, wie jede andre positive Religion. Der Mittelpunkt derselben ist die Lehre von der Erlösung und Versöhnung durch den Mittler zwischen Gott und Menschen, Jesus Christus. Die Menschen hatten durch die Schuld der Sünde die Strafen der göttlichen Gerechtigkeit verbient. Als Uebertreter von Gottes heiligen Geboten fühlten sie sich ihm gegenüber als Verstossene, erdrückt von der Last des Schuldbewußtseyns. Jesus Christus kommt in die Welt, stellt durch seine reine Lehre wie durch seinen heiligen Wandel das erhabenste Musterbild menschlicher Tugend und Gottseligkeit auf und verkündigt allen denen, die an die Göttlichkeit seiner Sendung glauben, ihre Sünden bereuen, sich vor Gott demuthigen, Besserung geloben und beithägten, und seinem Beispiele nachfolgen, die Gnade Gottes, als einen besondern Rathschluß derselben, die Vergebung ihrer Sünden, den Erlaß der verwirkten Strafe, die Beruhigung ihrer Seele, die Wiederaufnahme als Kinder Gottes in sein Reich. Dies die Erlösung von der Angst und der Strafe der Sünde. Als Bürgschaft für ihre Wahrheit dient aber dem Christenthum nicht blos der fleckenlose Wandel seines Stifters, durch welchen dieser als der Vertreter der Menschheit den Forderungen der göttlichen Heiligkeit an dieselbe genug gethan hat, sondern

auch sein qualenvoller Tod, dem er sich, schuldblos wie er war, freiwillig hingab, um durch Erdulbung der Strafe für die gesamme Menschheit auch der göttlichen Gerechtigkeit, welche die Vollziehung der Strafe fordern mußte, Genüge zu thun. Dies die Versöhnung Gottes mit der Welt durch den freiwilligen Opfertod des Erlösers, der als ein unschuldiger Alle, die von ihm Kunde erlangen, mit dem tiefsten Schmerz erfüllen, und, als ein Werk der Liebe zu den Menschen, in ihnen die innigste Gegenliebe zu ihrem Erlöser und, als Dank, den begeisterten Entschluß, sich durch Tugend und Frömmigkeit seiner Aufopferung werth zu machen, erwecken soll. — Es läßt sich schwerlich in Abrede stellen, daß weit mehr diese positiven Lehren als jene vorher erwähnten allgemeinen es waren, welche in der Zeit des Verfalls des römischen Reichs, in einem Zeitalter der höchsten sittlichen Entartung, Kraftlosigkeit, Zerrissenheit, Verzweiflung, Auflösung, dem Christenthum einen wunderbar schnellen Eingang verschafften, der doch aber eigentlich durch diese Zustände, von welchen das Christenthum Befreiung versprach, natürlich vorbereitet war, und überdies noch weniger bestreitend wird, wenn man erwägt, welche polytheistischen Elemente und heidnischen Gebräuche der heutre Preis waren, um den das Christenthum den Sturz des Heidenthums erkaufte. Auch darf die fromme Verwunderung über die schnelle Ausbreitung des Christenthums in Folge der beruhigenden und beglückenden Lehre von der Erlösung und Versöhnung nicht verhindern zu bemerken, daß wenn der innere Kern und Gehalt der Lehre Christi in der einfachen Natürlichkeit, sittlichen Einheit und Kraft und tiefen Innigkeit des Gemüths der germanischen Völker nicht einen empfänglichen und

gediehlichen Boden gefunden hätte, es sich immer fragte, ob es in der Schwärmerei des Orients und der Sinnlichkeit und dem Leichtsinn des europäischen Südens die Mittel gefunden hätte, sich nach mancherlei Ausartungen in ursprünglicher Reinheit und Einfachheit wieder herzustellen und von dem gänzlichen Verfall zu retten. — Der Glaube an die Erlösung und Versöhnung schließt auch die an die göttliche Persönlichkeit des Mittlers in sich, der nicht mit andern großen Menschen gleich gestellt werden darf, sondern in welchem als sittlichreligiösem Musterbild, je nachdem man es nimmt, die Vollendung der Schöpfung des Menschen in geistiger Beziehung, oder auch (nach Paulus) eine zweite Schöpfung des Menschen im höheren Sinne sich darstellt. Daher erkennt das Christenthum in seinem Stifter nicht nur einen Sohn Gottes, sondern den eingeborenen Sohn des Vaters. Frühzeitig hat, dieser Ansicht entsprechend, sich in der frommen Gemeinde der Glaube an eine geheimnisvolle Erzeugung, an einen außergewöhnlichen, übernatürlichen Ausgang aus der Welt und ein mit wunderbaren Thaten und Begebenheiten erfülltes Leben des Erlösers ausgebildet und festgestellt, auch (nach Johannes) der Glaube an eine gewisse Identität derselben (als *Logos*) mit Gott selbst ausgesprochen. Diese hat dann die Kirche als eine Verknüpfung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ausgelegt und den Sohn als zweite Person der Gottheit der ersten Gottes des Vaters hinzugefügt. Noch später floß aus derselben Quelle die Hypostasirung des göttlichen Geistes der vom Christusglauben beselten Gemeinde zum heiligen Geist, als dritter Person der Gottheit, und daraus das Dogma des dreieinigen Gottes, nach welchem jede der drei Personen den andern beiden und jede dem göttlichen Wesen

selbst gleich zu denken ist, dessen Einheit jedoch durch die Dreieinheit der Personen nicht verleugt gedacht werden soll. Daß dieses Dogma Jahrhunderte hindurch für das charakteristische Symbol des Christenthums gegolten hat, ist Thatsache; ob es aber in den schriftlichen Quellen derselben mit hinlänglicher Bestimmtheit begründet oder doch so erwähnt ist, daß es wenigstens für eine aus dunklen fragmentarischen Andeutungen zum deutlichen Bewußtsein des Gedankens herausgebildete, dem Geiste des echten Urchristenthums angemessene Lehre gehalten werden darf, darüber hat die biblische Theologie noch nicht zum allgemeinen Einverständniß kommen können.

Der psychologische Grad der Reife, welcher, nach dieser Darlegung, dem Christenthum zukommt, ist von der Art, daß er nicht weiter überboten werden kann; denn weiterhin folgt nur geistiger Rückgang. Die positive Religion hat hiernach also in der That alle Hauptphasen durchlaufen, die bei der Entwicklung des menschlichen Geistes von seinen ersten rohen Ansätzen bis zu seinem Culminationspunkt nach und nach zur Erscheinung kommen, und an dieser letzten Stelle finden wir das Christenthum. Damit ist jedoch noch lange nicht eine philosophische Rechtfertigung derselben auch nur nach allen seinen Haupt- und Grundlehren ausgesprochen, welche letztere zu allgemeiner Zufriedenheit darzustellen oder selbst nur anzugeben, bei den Spaltungen der christlichen Religion in mehrfache Bekennnisse und den vielfältig entgegengesetzten Ansichten ihrer Lehrer und Wortsührer, ohnehin sehr schwer ist. Nur dies ist hiermit nachgewiesen, daß die allgemeine Religionsphilosophie nicht blos ein zufälliges äußerlichpraktisches Interesse, sondern zugleich eine allgemeine wissenschaftliche Berechtigung hat, ihre Lehren vorzugsweise mit denen der

christlichen Religion als der reifsten positiven Religion in Vergleichung zu bringen, und daß eine christliche Religionsphilosophie demnach auch noch eine universellere Bedeutung besitzt, als diejenige, welche ihr zunächst in Beziehung auf die Bekänner des Christenthums zukommt. Daß eine solche christliche Religionsphilosophie nur eine kritische seyn kann, wurde bereits oben erwähnt; sie fällt daher nicht ganz mit dem zusammen, was man jetzt speculative Dogmatik zu nennen pflegt. Denn diese will eben nur in mittelalterig scholastischer Weise die Dogmen der rechtgläubigen Kirche wissenschaftlich rechtfertigen und begiebt sich also von vornherein ihrer philosophischen Freiheit, um sich in den Dienst der Kirche zu stellen, oder sie giebt sich wenigstens dieses Ansehen und versichert mit scheineiliger Schlauheit der Kirche, daß sie mit ihr ganz d'accord sey, um ihren nachgeborenen Liebling Israel statt des Erstgeborenen Esau unterzuschieben und ihm den patriarchalischen Segen ertheilen zu lassen. Alle christliche Religionsphilosophie aber, wie kritisch besonnen ihr Geist auch seyn möge, hat keinen Halt, wenn ihr nicht eine systematisch allgemeine Religionsphilosophie zur Stütze dient, da sie ohne diese sich nur zu leicht in ein vages Raisonnement verliert. Daher richten wir nun unsere Untersuchung auf die Grundlegung zu einer solchen allgemeinen Religionsphilosophie, die zu ihrem Gegebenen nicht die historische positive Religion, sondern die blos subjective religiöse Stimmung des Gemüths hat, auf welcher der subjective Glaube beruht, der jedoch sammt seinen Motiven, obgleich Thatsache, doch, wie wir sogleich näher sehen werden, gar sehr einer wissenschaftlichen Rechtfertigung bedarf.

3.

Von der engeren Aufgabe der philosophischen Religionslehre.

Alle Gefühlsreligion kommt über die bloße Subjectivität nicht hinaus und gerath dadurch, ohne daß sie es ahnt, in die allergrößte Gefahr, das Kleinod, nach dem sie trachtet, ganz und gar zu verlieren. Die Gefühlsreligion, wenn sie sich blos auf sich selbst verläßt und den Beistand des Denkens verschmäht, grenzt unmittelbar an den Atheismus und bleibt immer ein verfeinerter Fetischismus. Wer nur an einen Gott glaubt, weil er einen wünscht, weil ihm diese Annahme wohlthut, der bildet sich nur einen Gott ein, der hat ihn, wie einen Fetisch, selbst und nur für sich selbst gemacht; einen Gott erkannt hat er nicht; dazu würde es objectiverer Gründe bedürfen. Scharf und treffend spricht sich hierüber Hegel aus^{*)}): „Wenn wir — sagt er — in Rücksicht Gottes nur an das Gefühl appelliren könnten, so müßten wir uns wundern, daß Gott überhaupt noch Objectivität zugeschrieben wird. Darin sind die materialistischen Ansichten oder wie sie sonst bezeichnet werden mögen, die empirischen, historischen wenigstens consequenter gewesen, daß, indem sie den Geist und das Denken für etwas Materielles genommen und auf Sensationen zurückgeführt zu haben meinen, sie auch Gott für ein Product des Gefühls genommen und ihm Objectivität abgesprochen haben; das Resultat ist dann der Atheismus gewesen. Gott ist so ein Product der Schwäche, der Hoffnung, der Furcht, der Freude u. c. Was nur in meinem Gefühl wurzelt,

^{*)} Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, 27,

ist nur für mich, daß Meinige, aber nicht das Seinige, nicht selbstständig an und für sich. Hiernach scheint es nothwendig, zuvor zu zeigen, daß Gott nicht blos das Gefühl zur Wurzel hat, nicht blos mein Gott ist. Die frühere Metaphysik hat daher immer zuerst bewiesen, daß ein Gott ist und nicht blos ein Gefühl von Gott. Es findet sich so auch die Aufforderung für die Religionsphilosophie, Gott zu beweisen."

Aus diesem Dilemma zwischen einer objectiven logischen Beweisführung und einer blos subjectiven Gefühlsüberzeugung vom Daseyn Gottes hat Jacobi dadurch herauszukommen gesucht, daß er der letztern eine objective Geltung zu verschaffen sich bemühte. Bei ihm nämlich bekommen die religiösen Gefühle die Bedeutung von Empfindungen eines höhern innern Sinnes, zu dem die Vernunft gemacht wird, durch den sich nicht die innern Zustände der Seele, sondern Gegenstände einer höhern Welt offenbaren sollen, und unter diesen auch Gott als der höchste unter diesen, gerade so wie in den eigentlichen Empfindungen das Daseyn der Außendinge sich offenbart. Allein diese Ansicht ist doch nur eine geistreichoberflächliche Analogie, die, schärfer zergliedert, in Rauch aufgeht. Gefühle aller Art sind nichts Selbstständiges, sie erscheinen immer nur in Begleitung von inneren oder äußeren Wahrnehmungen, also Vorstellungen, oder Strebungen. Selbst bei den angenehmen oder unangenehmen äußerlichfinnlichen Empfindungen läßt sich, wenigstens soweit von den höheren Sinnen des Gesichts und Gehörs die Rede ist, die objective Qualität der Empfindung von dem sie begleitenden Gefühl scharf trennen; ebenso fordert in dem ganzen Gebiet des ästhetisch Wohlgefälligen oder Mißfälligen, das Ethische mit eingeschlossen, das Gefühl erst eine Basis des Vorgestellten, auf der es

beruhe. Wo nun aber, wie dies bei den religiösen Gefühlen der Fall ist, Gefühle in Folge von Strebungen entstehen, da sind sie so bestimmt als bloße innerliche psychische Zustände, ohne alles ihnen außerhalb der Seele entsprechende Gegenständliche charakterisiert, daß eine sehr vorurtheilsvolle Auffassung dazu gehört, um etwas Anderes in ihnen zu finden. Nun ließe sich zwar darauf erwiebbern, daß nicht sowohl in den Gefühlen der Sehnsucht nach dem Höhern als in der Befriedigung derselben durch den Glauben, nicht in den peinlichen Gefühlen des unerfüllten, sondern in den wohlthuenden des erfüllten Begehrens sich Gott offenbare. Auch wollen wir mit dem Frommen gar nicht streiten, der behauptet, die Wirkungen seines Gebets unmittelbar in Erfahrung gebracht, die Stärkung deutlich wahrgenommen zu haben, die ihm Gott habe wiederfahren lassen. Dies aber auch zugegeben, so kann doch der Fromme nie mehr als die Wirkungen Gottes, nie aber ihn selbst innerlich wahrgenommen zu haben behaupten; aber selbst dazu bedarf es des Glaubens, d. h. der freiwilligen, durch keine Nöthigung erzwungenen Annahme, indem die äusseren und der eigentliche innere Sinn, in der gewöhnlichen psychologischen Bedeutung des Worts, weit zudringlicher sind und nicht erst auf den Glauben warten, der sich erst da einfindet, wo sinnlich Ungewissheit statt hat. Will man aber, ganz gegen den allgemeinen Sprachgebrauch, der sich weit zuverlässlicher ausdrückt, selbst für jede äußerlich sinnliche Wahrnehmung den Glauben an die Wahrheit derselben als nothwendiges Erforderniß betrachten, um die religiösen Gefühle als eigentliche Empfindungen höherer Art darzustellen, so müßten sie, da sie denn doch nicht so allgemein und gleich verbreitet sind wie die Sinneswahrnehmungen, als eine Begünstigung,

als eine Gnade oder mit andern Worten, als eine Gabe betrachtet werden, die nur den Auserwählten Gottes zu Theil wird. Das nun auch diese Meinung, welche die Religion aus einer Segnung für das ganze Menschengeschlecht in eine Prerogative des privilegierten Standes der Auserwählten umwandelt, ihre eisigen Verehrer hat, ist bekannt genug. Wie nachsichtig man aber auch hierüber urtheilen möge, immer wird der Umstand, daß die Gestaltungen dieser vermeintlichen inneren Gottesoffenbarungen nicht zu allen Seiten und bei allen Individuen dieselbes gewesen sind, wie dies doch bei der Wahrnehmung der äuferen Gegenstände der Fall ist, sondern sich nach der jedesmaligen gesammten Geistesbildung des Individuums richteten, hinlänglich beweisen, daß man es hier nicht mit einer höhern Art von Sinneswahrnehmungen zu thun hat, sondern mit Objecten unseres eignen Vorstellens. Dies erkennen zu wollen, muß als Schwärmerei bezeichnet werden.

Ein anderer Versuch, den religiösen Gefühlen eine objektive Bedeutung beizulegen, ist der Schleiermacher's, die Religion auf absolutes Abhängigkeitsgefühl zu gründen. Wir werden uns am besten gegen den möglichen Einwurf, Schleiermacher in Beziehung auf diesen Grundbegriff nicht richtig aufgesetzt zu haben, verwahren, wenn wir ihn selbst reden lassen: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Neuerungen der Frömmigkeit — sagt er *) — wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheidet, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder was dasselbe

*) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. 3. Ausg. Bd. 1. S. 15—20.

sagen will, als in Beziehung auf Gott bewußt sind.“ Erläuternd wird hinzugefügt: „Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseyns, welche überwiegend ein irgendwohergetroffen seyn der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl.“ Ferner heißt es einige Seiten weiter: „Wo ~~um~~ unser Sa~~z~~ — — ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl fordert, so kann dies — — auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehen, denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung stattfinden, und auch eine freiwillige Entzägung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. — — — Allein das unsre gesammte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Daseyn begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende Selbstbewußtseyn ist schon an und für sich ein Bewußtseyn schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtseyn, daß unsre ganze Selbstthätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her seyn müßte, in Bezug worauf mir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten.“ Endlich bald darauf: „Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Sa~~z~~ gleichgestellt wird, so ist dies so zu verstehen, daß eben dies in diesem Selbstbewußtseyn mitgesetzte Woher unsres empfänglichen und selbstthätigen Daseyns durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hierbei ist nun zuerst noch aus dem Vorigen zu erinnern, daß dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesamtheit des zeitlichen Seyns und noch weniger irgend ein einzelner Theil

derselben. Denn das wenn gleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir in Bezug auf sie haben, theils als ergänzende Bestandtheile derselben, theils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Theile derselben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Theile lassen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, schließen aber das schlechthinige aus." Das Abhängigkeitsgefühl soll nun hier, dies leuchtet aus der dritten ~~der~~ angeführten Stellen deutlich hervor, durchaus nicht, wie bei Jacobi, als die Empfindung eines Gegenstandes gebedeutet werden, denn es würde dann jedenfalls nicht blos als Leiden, sondern zugleich als Selbstthätigkeit, in der Sprache Schleiermacher's Freiheit, sich darstellen, und daher nicht „schlechthiniges“ Abhängigkeitsgefühl seyn. Allein mit der Nachweisung dieser „Schlechthinigkeit“ scheint es nicht zum Besten bestellt. Sie soll dadurch gegeben werden, daß, nach einer Thatsache unseres Bewußtseyns, alle unsere Selbstthätigkeit, unsre Freiheit eine begrenzte ist; allein dies beweist nichts, weil es zuviel beweist: denn es ist eben so gut Thatsache des Bewußtseyns, daß auch unsere Passivität, unser Bestimmtwerden nie absolut, sondern jederzeit durch selbstthätige Rückwirkung begrenzt ist, woraus in Schleiermacher's Weise auf eine schlechthinige Unabhängigkeit geschlossen werden müßte. Die Wahrheit ist aber, daß, nach dem Zeugniß des Bewußtseyns, weder unsere Unabhängigkeit noch unsere Abhängigkeit absolut ist, sondern Leiden und Thun einander gegenseitig begrenzen. Das Abhängigkeitsgefühl kann in vielen Lebensmomenten sehr groß seyn, es ist aber nie unendlich und am allerwengsten ist es ein steter Begleiter unsrer ganzen Geistesthätigkeit. Ist aber die Absolutheit des Abhängigkeitsgefühls nicht vollkommen gesichert, so ist ganz klar, daß dann der in dem

vierten angeführten Sach festzustellen versuchte Unterschied zwischen der Erkenntniß Gottes, auf den sich das schlechthinige, und der Welt, auf die sich das begrenzte Abhängigkeitsgefühl beziehen soll, aufgehoben ist, also beide Ideen dann ununterscheidbar werden, mithin Pantheismus die nothwendige Folge ist, was wir hier nur beiläufig anmerken wollen. Wenn aber auch die Feststellung eines absoluten Abhängigkeitsgefühls besser gelungen wäre, so bliebe jenes abstracte Wesen, welches Gott bedeuten soll, doch immer eine blos negative inhaltsleere Bestimmung, der sich nichts dem religiösen Bedürfniß entsprechendes innerlich abgewinnen läßt, und die, da ein Gegenstand *et. in full?* und Gegenständliches dadurch ausdrücklich nicht gesetzt seyn soll, blos Subjectives, Zuständliches bedeuten könnte; da dem, was wirklich ist, eins von beiden Prädicaten zukommen muß.

Indem wir also in keiner Weise das Gefühl als eine *po. 24.* objective Grundlage der Religion anerkennen, stellt sich uns für die Religionsphilosophie allerdings die Aufgabe, die Behauptung: Es ist ein Gott; mit objectiv gültigen Gründen zu unterstützen. Die nächste Auslegung dieses Saches ist nun freilich die, an die Stelle des Glaubens ein demonstratives Wissen zu setzen, den Sach also als einen Lehrsatz mit einem förmlichen logischen Beweis zu versehen. Jacobi und Andre nach ihm haben gemeint, der Gedanke einer solchen Beweisführung sey schon an sich ungereimt, weil dadurch Gott der Höchste erniedrigt, nämlich untergeordnet werde unter die Beweisgründe, aus denen sein Daseyn fließen solle, das Wissen von Gott über Gott selbst gestellt werde u. dgl. m. Mehreres Gegründete hat schon Schelling darauf erwiedert. Uns scheint dieser Einwurf in mehr als einer Hinsicht verfehlt. Für's Erste — und dies hat schon Schelling geltend gemacht —

läßt sich gar nicht sagen, daß der Lehrsatz geringer sey als der Grundsatz; sondern er ist vielmehr an Gehalt des Wissens reicher, wichtiger, jener ärmer, düftiger. Der Lehrsatz strekt ja in den allerwenigsten Fällen analytisch in dem Grundsatz, sondern zu diesem, als Obersatz, muß mindestens noch ein Untersatz kommen, der unter ihm subsumirt wird, aber ganz der Vor- aussetzung des Lehrsatzes angehört; auch entstehen nur die unbedeutendsten Lehrsätze durch Anwendung eines einzigen Grundsatzes, sie hängen meistens von mehreren zugleich ab, oder anders ausgedrückt, es concentriren sich in ihnen die Folgen aus mehreren Grundsätzen. Der Lehrsatz ist das wissenschaftlich Vollkommnere, wenn gleich Zusammengesetztere und logisch Untergeordnete. Dies stellt sich auch noch von der Seite heraus, daß der complicirtere Satz die einfacheren immer analytisch in sich enthält, z. B. die Formeln für schiefwinkelige Dreiecke diejenigen für rechtwinkelige, die Lehrsätze von der Ellipse die vom Kreise involviren u. dgl. m. In Wahrheit sind im Beweise die Grundsätze nicht das Herrschende, sondern das Dienende, wie sich denn dieses von jedem Obersatz eines Schlusses sagen läßt; sie werden angewandt, gebraucht zu besonderen Zwecken, sie sehen sich ihren Zweck nicht selbst. Sobann macht der Beweis nicht die Begriffe, die in seinem Lehrsatz vorkommen, nicht einmal die Verbindung derselben macht er, das Wort im eigentlichen Sinne genommen, sondern er bringt sie nur zur Anerkennung, durch Vermittlung, d. h. durch Einschaltung unmittelbar gegebener, daher anzuerkennender Verbindungen. Daher soll in einem Beweise für das Daseyn Gottes weder der Begriff Gott gemacht, noch Gott aus einer bloßen Vorstellung zu einem wahrhaft Seyenden gemacht, also gewissermaßen erst geschaffen werden, was

allerdings das Wissen von Gott zu seinem Schöpfer machen würde, sondern ein solcher Beweis kann nichts Anderes leisten und lassen wollen als, da Gott uns nicht unmittelbar wie Personen und Dinge als ein Gegenstand der Erfahrung geben und somit sein Daseyn durch Empfindung und Anschauung verbürgt ist, die Nothwendigkeit der Verknüpfung im Denken zwischen den Begriffen Gott und Daseyn durch Nachweisung der verborgenen Mittelglieder zum wissenschaftlichen Bewusstsein bringen. Da aberwegen unsre Metaphysik Erkenntnis- und Erklärungsgründe als wesentlich verschieden sehnkt und das spinozistische „*Ordo et connexio idiorum idem est ac ordo et connexio rerum*“ beharrlich zurückweist, so wird durch den Gedanken einer Begründung unsrer Ueberzeugung vom Daseyn Gottes durch eine logische Beweisführung die Idee der Würde und Erhabenheit Gottes auch nicht im Entferntesten verlegt. Gegen den Gedanken, gegen die Idee einer solchen Beweisführung hätten wir also nichts einzuwenden. Eine ganz andere Frage wird die seyn, ob er sich überhaupt als ausführbar darstellt. Diese Prüfung werden wir in dem nächsten Abschnitte unternehmen. Wir betreten damit allerdings noch einmal den Weg, den Kant mit so viel Ruhm zuerst bahnte. Dennoch befürchten wir damit nicht, eine Iliade nach dem Homer zu schreiben. Denn unsre Kritik wird nicht nur der Kant'schen eben so oft entgegentreten als ihr zur Bestätigung dienen, sie bald gegen die ihr gemachten Einwürfe vertheidigen, bald diese verstärken und vermehren, sondern auch sich nicht, wie die Kant'sche, auf die eigentlichen theoretischen Beweise beschränken, vielmehr sich auch zugleich auf die praktischen Glaubensgründe, als auf die zweite Form, die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes wissenschaftlich zu

befestigen, ausdehnen. Endlich soll unsere Untersuchung nicht bei der bloßen Kritik stehen bleiben, sondern auch mit Bestimmtheit den Weg darlegen, der, nach unserer Ansicht, hier zu betreten ist. Aus dem Resultat dieser Untersuchung werden sich dann von selbst die Mittel zur Auflösung der zweiten Hauptaufgabe der Religionsphilosophie, der näheren Bestimmung der Idee Gottes, oder das, was man sonst die Lehre von den göttlichen Eigenschaften nennt, ergeben. Davon wird der zweite der nachfolgenden Abschnitte handeln. Der nächstfolgende aber wird, der gemachten Bemerkung gemäß, in zwei Theilen die Prüfung der eigentlichen theoretischen Beweise und der praktischen Glaubensgründe vornehmen.

III.

Neue Prüfung der Beweise für das Daseyn Gottes.

Wenn der Satz: Es ist ein Gott; als ein zu beweisender aufgestellt wird, so ist vor allem Andern erforderlich, anzugeben, was darin unter dem Begriffe Gott gedacht werden soll; nicht erforderlich zwar um des Beweises willen, aber durch den systematischen Zusammenhang gegeben ist die noch weiter zurückgehende Frage, wie wir zu diesem Begriffe kommen, und warum gerade der Beweis Eines Gottes verlangt wird. Mit der Erörterung dieser Frage wollen wir den Anfang machen.

Inwiefern der Gedanke „Gott“ in einem logischen Satze, einem Urtheil vorkommt, ist es allerdings angemessen, ihn einen Begriff zu nennen; sonst aber neigt der Sprachgebrauch sich mehr dahin, von einer Vorstellung oder von der Idee Gottes zu sprechen. Wir können dieser doppelten Bezeichnung schicklich eine solche Auslegung geben, daß unter der ersten ein blos subjectiver Gedanke, dessen Gültigkeit noch nicht hinlänglich gesichert ist, unter der „Idee“ aber ein objectiv gültiger, wissenschaftlich gerechtfertigter Gedanke verstanden wird, die Vorstellung den bloßen natürlichen Gedanken bezeichnet, die Idee aber die Vorstellung, nicht wie sie eben ist, sondern wie sie wissenschaftlich seyn soll. Wo beides ununterschieden

bleiben kann, da wird sich die Benennung „Gedanke“ passend anwenden lassen.

Den natürlichen Ursprung nun des Gottesgedankens haben wir im Vorhergehenden nachgewiesen. Es ist das Gefühl, das Herz, das ihn hervortreibt*). Um den Besürchtenden zu beschwichtigen, den Schwachen zu stärken, den Leidenden zu trösten, den Zweifelnden zu beruhigen, dem Hoffenden zu gewähren, den Bittenden zu erhören, den freudig Dankenden anzunehmen, dem Eingehafteten beizustehen, den Sünder zu erschüttern, den Reuigen zu beruhigen und zu ermuntern, muß vor Allem ein wirkliches Wesen, und zwar ein solches voll höherer Weisheit und Macht als blos menschlicher gedacht werden; denn es soll in allen getauften Beziehungen der menschlichen Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit zur Ergänzung, zur Abhülfe dienen. Es muß aber auch, wie gelegentlich schon früher bemerkt wurde, nicht blos ein comparativ höheres, sondern es muß absolut das Höchste, Vollkommenste seyn, wenn es das religiöse Gedkefnis ganz und unbedingt bestreiten, wenn der Glaube und das Vertrauen in ihm einen unerschütterlichen Sicherpunkt finden können soll. Durch diese

*) Wir können uns nicht versagen, zwei hierauf begültige, auch von Jacob schon angeführte Leuferungen Eichendorff's, um ihrer künstlichen Einfachheit willen, gleichsam als Zeugnisse anzuführen. Er sagt (vermischte Schriften, II, 127.): „Der Glaube an Gott ist Instinct. Er ist dem Menschen natürlich, so wie das Gehirn auf zwei Beinen steht. Wechselseitig wird er von Menschen, bei Menschen gar erstickt; aber in der Regel ist er da und zur inneren Wohlgestalt des Erkenntnisvermögens unentbehrlich.“ Und an einem andern Orte (II, 188.): „Nebenhaupt erkennt unser Herz einen Gott; und dieses um der Vernunft vergrößert zu machen, ist freudlich schwer, wo nicht gar unmöglich. — Es wäre eine Frage, ob die bloße Vernunft, ohne daß Herz, je auf einen Gott gefallen wäre. Nachdem ihn das Herz erkannt hatte, sucht ihn die Vernunft auch.“

absolute Bestimmung ist nun auch die Einheit Gottes gesetzt, und demnach der Monotheismus für die Religion des Herzens die natürliche Form. Neben diesen allgemeinsten Bestimmungen fließen aus derselben Quelle, als anderweite nothwendige Eigenschaften Gottes, die Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit; der reuige Sünder wird zu seiner Aufrichtung und Erneuerung noch überdies der göttlichen Gnade bedürfen. Und so kann man die natürliche Religion des Gefühls sicherlich nicht arm, vielmehr muß man sie unendlich reich nennen, denn sie läßt, im eigentlichen Sinne des Worts, nichts zu wünschen übrig, sondern die Erfüllung eines jeden Wunsches wird durch ihren Glauben entweder unmittelbar erfüllt oder doch in Aussicht gestellt, jeder Kummer gestillt, jeder Schmerz aufgelöst.

Auf solche Weise wäre nun eine Vorstellung von Gott gewonnen. Allein diese ist zur Zeit noch ein problematischer Gedanke, der vielleicht noch mancherlei fehlerhafte Bestimmungen an sich tragen, der völlig ungültig, nichts als ein bloßer frommer Wahn seyn könnte. Gerade wie der Geometer nur die einfachsten Begriffe (der Geraden und des Kreises) schlechthin postulirt, d. h. unmittelbar anerkannt wissen will, die verwickelteren aber durch Wiederholung jener Postulate konstruirt, d. h. ihre Gültigkeit unmittelbar nachweist, so kann und muß in der Religionsphilosophie die Nachweisung der objectiven Gültigkeit des Gottesgedankens verlangt werden. Wir sagen: der objectiven Gültigkeit; und nicht blos: der Realität; denn der erstere Begriff hat einen weitern Umfang, als der letztere. Wir werden von dieser Unterscheidung Gebrauch machen müssen. Zuerst bietet sich allerdings der Gedanke dar, die Realität Gottes auf theoretischem Wege, aus meta-

physischen Begriffen zu entwickeln. Sollte sich aber, wie bei Kant, die Unausführbarkeit dieses Unternehmens von Neuem ergeben, so bleibt immer noch übrig zu untersuchen, ob sich nicht die subjective Beschränktheit des Glaubens durch Auffindung objectiver Gründe überwinden lässt, ohne die Natur des Glaubens zu verändern. Wir handeln demnach

1.

Von den theoretischen Beweisen für das Daseyn Gottes.

Nur auf zweierlei Weise kann versucht werden, die Realität Gottes nachzuweisen, indem man ihn entweder als seyendes Wesen schlechthin oder als wirkendes darstellt. Immer aber wird diese Nachweisung von einem Gegebenen ausgehen müssen, worauf sie sich als auf ein festes, Nichtaufzuhebendes stütze. Ein solches kann nur die Erfahrung darbieten. Sollte nun Gott durch die Erfahrung als ein Seyendes erkannt werden, so müsste er in unserer Empfindung wahrnehmbar seyn. Dann aber würde sein Daseyn keines besondern Beweises bedürfen, denn es stellte sich dieses sein Daseyn eben so unmittelbar dar, wie das andrer Objecte der äusseren Erfahrung, und dieselben Gründe, durch welche der Idealismus widerlegt und die Realität der Dinge vertheidigt wird, würden auch der Realität Gottes zur Rechtfertigung dienen. Die durch das religiöse Gefühl erzeugte Vorstellung von Gott als eine innere Erfahrung von seinem Wesen und Seyn zu betrachten, verhindern uns die bereits hierüber angestellten Erörterungen. Aber auch nicht einmal als ein Gegebenes, an das sich Anderweites knüpfen, durch welches sich Andres gewiss machen ließe, darf diese Vorstellung angesehen werden; denn

es fehlt ihr bei ihrer problematischen Beschaffenheit der Charakter des Nichtaufzuhebenden gänzlich: sie bleibt immer etwas Gemachtes, wenn auch die Ursachen ihrer Entstehung nicht auf bloßer Willkür beruhen. Und so sollte man denn meinen, es könne nur versucht werden, Gott aus seinen Wirkungen in der Erfahrung zu erkennen. Nichts destoweniger hat die Speculation es unternommen, unabhängig von aller Erfahrung, aus der bloßen Vorstellung Gottes als des Höchsten, Vollkommensten, sein Daseyn zu demonstrieren. Bekanntlich ist dies geschehen in dem sogenannten ontologischen Beweis, mit dessen Prüfung wir uns zunächst beschäftigen.

A.

Vom ontologischen Beweis.

Der ontologische Beweis wird am einfachsten und kürzesten nach Anselm von Canterbury so geführt. Gott ist zu denken als der Höchste, Vollkommenste, über dem nichts Höheres gedacht werden kann. Wäre nun Gott bloße Vorstellung ohne wirkliches Seyn, so ließe sich ein Höheres denken, dasjene nämlich, was nicht blos Vorstellung wäre, sondern auch ein wirkliches Daseyn hätte. Also kann Gott, als der Höchste, nicht als bloße Vorstellung gedacht, sondern muß auch als seyend anerkannt werden *).

*) Über mit Anselm's eignen Worten im Proslogium Cap. 2.: „Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliiquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.“

Nach der späteren weniger reinen und einfachen Form dieses Beweises, in welcher er gewöhnlich der cartesische genannt, wird (obwohl diese streng syllogistische Form erst von Leibniz und Wolff herrührt), und in welcher Kant ihn kritisierte, wird Gott als Inbegriff aller Realität (ens realissimum) gedacht — was auf eine diesem Beweis mit dem kosmologischen gemeinschaftliche Art, auf die wir daher weiterhin kommen werden, nachzuweisen versucht wird. Uuter aller Realität, fährt dann der Beweis fort, ist aber auch das Seyn begriffen, welches hiernach schon im Begriffe Gottes liegt. Versucht man daher Gott nicht als seynd zu denken, so kommt man in Widerspruch mit seinem Begriffe, der das Seyn als Prädicat enthält.

In beiden Formen sucht also der Beweis apagogisch seinen Satz durch die Ungereimtheit von dessen Gegenthalt darzuthun, aber dies mißlingt, wie wir zunächst in Beziehung auf die erste Form zeigen werden.

Der Satz: was wirklich ist, ist ein Höheres als das, was blos als Vorstellung existirt; enthält eine Zweideutigkeit. Die Vorstellung als solche hat allerdings ein blos relatives Daseyn, denn sie gehört ganz dem vorstellenden Subject; das wirklich Seynde ist aber schlechthin, absolut, ohne die Beschränkung der Relation; es ist also in sofern mehr, hat eine vollkommnere Art des Daseyns. Dagegen ist das, was gedacht wird, nicht im Mindesten vollkommener, wenn es wirklich ist als wenn es blos vorgestellt wird. Wie Kant sagt: „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche“ (blos vorgestellte). Dass jene mir mehr gelten als diese, kommt nicht von der Verschiedenheit des in beiden Vorgestellten, sondern von dem Mehr des Daseyns, was erstere als wirkliche

voraus haben. Die Bestimmung des Daseyns ist aber durchaus nicht in dem, was vorgestellt wird, enthalten, sondern kommt zu diesem hinzu. Wir finden bei Gegenständen der Erfahrung in der Empfindung die Nöthigung zur absoluten Anerkennung, die das wirklich Seyende charakterisiert; wo diese fehlt, da giebt es blos Vorstellung. Wir können einem vorgestellten die absolute Anerkennung nicht durch unser Denken willkürlich geben, sondern wir müssen warten, bis sie sich uns aufdringt. Wir können einem Begriff wohl das Merkmal des Seyns, des Wirklichen beilegen, aber das, was der Begriff enthält, ist damit noch nicht wirklich, sondern wird eben nur als wirklich gedacht. „Gott ist der Vollkommenste“ kann nun nicht bedeuten: Gott ist die vollkommenste Art des Daseyns beizulegen; denn dann wäre ja das wirkliche Seyn Gottes gar nicht erst zu beweisen, da es doch offenbar die Absicht des ontologischen Beweises ist, aus der Vorstellung Gottes sein Daseyn zu deduciren. Es kann also jener Ausdruck nur so viel heißen als: das, als was Gott gedacht wird, ist in jeder Hinsicht vollkommen zu denken. Dieses nun wird aber in keiner Weise vollkommener, wenn man den übrigen Bestimmungen noch die des Seyns hinzufügt: denn wenn diese das Seyn selbst (die absolute Anerkennung dessen, was bis dahin blos vorgestellt wurde) und nicht der bloße Begriff, Gedanke des Seyns ist (der freilich als hinzugefügtes Merkmal das Was des Gedachten vermehrt, aber auch aus ihm nicht ein wirklich Seyendes, sondern nur ein als wirklich Gedachtes macht), so kann dieser den Inhalt dessen, was gedacht wird, auf keine Weise vermehren. Demnach leidet der anselm'sche Beweis an dem logischen Fehler eines Schlusses mit doppeltem Mittelbegriff (fallacia falsi modii), der sich hinter einer Homo-

nymie versteckt. Der Mittelbegriff ist hier nämlich die Vollkommenheit, die aber einmal die Vollständigkeit des Inhalts des Gedachten, das andre Mal die unbedingte Anerkennung seines Daseyns bedeutet. In Folge dessen muß in Abrede gestellt werden, daß „Gott als bloße Vorstellung zu denken“ in Widerspruch mit seiner Vollkommenheit stehe.

Aus denselben Principien lässt sich nun auch der Beweis in der cartesischen Form widerlegen. Das Seyn gehört nicht in den „Inbegriff aller Realität“, als welcher Gott zu denken ist. Denn diese stellt das vor, als was Gott zu denken ist, wozu das Seyn nicht gehört. Wie Kant vollkommen richtig bemerkt: „Seyn ist kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Daseyns hinzukommen könnte. Es ist blos die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“*). Der Begriff Gottes als des „allerrealsten Wesens“ enthält daher die Bestimmung des Seyns nicht, und man gerath also auch nicht mit jenem Begriff in Widerspruch, wenn man Gott als nicht seynd denkt. Im Uebrigen muß hier auf die unübertreffliche wahrhaft classische Ausführung dieser Säge bei Kant selbst verwiesen werden.

Diese hat indess doch nicht Einwürfe verhüten können, die mit hohen Ansprüchen verbunden waren, und auf welche,

*) Kritik d. r. Vern. 1. Ausg. S. 598. vgl. Kant's Werke, Ausg. von Hartenstein II. S. 461.; Ausg. v. Rosenkranz u. Schubert II. S. 467. Diese Säge finden sich aber auch schon in der achtzehn Jahre ältern Schrift: „Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes,“ Werke u. v. Q. VI. S. 21. ff. u. v. S. u. R. I. S. 171. ff. Ueber ihre durchgreifende Bedeutung für die gesammte Metaphysik, wie sie Kant selbst nicht erkannt hat, s. Herbart's Metaphys. I. §. 32. II. §. 201. ff. vgl. Hartenstein's Probleme u. Grundlehren der allg. Metaphys. S. 29. ff. u. S. 167. ff.

obgleich sie, zum Theil wenigstens, bereits ihre gebührende Zurückweisung erhalten haben *), hier doch noch einige Rücksicht zu nehmen ist. — Hegel hat an mehreren Stellen seiner Schriften nicht ohne eine gewisse Uebererlichkeit, die verräth, daß er hier nicht mit Ueberlegenheit für seine Sache kämpft, Kant's Widerlegung des ontologischen Beweises angegriffen. Nur einige dieser Stellen berücksichtigend, übergehen wir Unwesentlicheres, z. B. seinen wiederholt ausgesprochenen Verdruß über Kant's Beispiel von den „hundert Thalern,” dessen schlagende Wirkung er, mit „Trivialität,” „Barbarei” u. dgl. um sich werfend, nur gar zu gern dadurch vernichten möchte, daß er es als gemein darzustellen sucht, und wollen zunächst bei folgender Neuerung stehen bleiben **): „In der That ist alles Endliche dies und nur dies, daß das Daseyn desselben von seinem Begriff verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das seyn, das nur „„als existirend gedacht““ werden kann, wo der Begriff das Seyn in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seyns ist es, die den Begriff Gottes ausmacht.” Die hier gegebene Bestimmung des Endlichen bezieht sich offenbar auf die Trennbarkeit des Seyns von dem Begriff an allem Endlichen, wodurch diesem das Seyn als ein zufälliges erscheint. Dieses wird nun an Gott (dem absolut nothwendigen Wesen der Wolffschen Schule, wovon weiterhin) geleugnet und zur Rechtfertigung der Behauptung dieser Einheit des Begriffs und des Seyns Folgendes beigebracht: „Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der That nur die Natur des Begrif-

*) Hartenstein's Metaphys. S. 32. Anm.

**) Encyklopädie 3. Ausg. S. 63.

ses selbst enthält. Dass aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne das Seyn in sich schließe, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittelung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Seyn ist aber nichts andres als dieses." Wir wissen uns diese etwas dunklen Ausdrücke nur so klar zu machen. Das Seyende als das Beziehungslose hat, wenn hier noch von Beziehungen die Rede seyn soll, eine solche nur zu sich selbst, „es ist auf seine eigenen Füße gestellt," wie einmal Herbart sagt. Der Begriff als solcher ist in gewisser Hinsicht auch beziehungslos, nämlich in Vergleichung mit der Vorstellung, von der er, die Thätigkeit des Vorstellens und was damit zusammenhängt ganz bei Seite sehend, nur das beibehält, was in ihr vorgestellt wird. Allein deshalb ist Begriff und Seyn noch nicht identisch. Ohnehin könnte dies höchstens nur von Begriff und Seyendem gelten, welches das Was zu dem Dass des Seyns darstellt; allein der Begriff bleibt immer Gedachtes, und durch die Ähnlichkeit der Verhältnisse zwischen Begriff und Vorstellung einerseits und Seyn und bloßem Daseyn anderseits ist so wenig eine Identität zwischen Begriff und Seyn begründet, als je eine solche zwischen Was und Dass eintreten kann. Nur eine Vermengung des wahrhaften Seyns, durch welches alle Individualität bedingt ist, mit dem leeren Begriffe des bloßen Etwas, dem abstraktesten Gedankendinge, das es giebt, kann jene Behauptung begreiflich machen. Dieses Etwas ist freilich in allen Begriffen als gemeinschaftliches Merkmal vorhanden, wie die 1 als gemeinschaftlicher Factor in allen Zahlen *),

*) Vgl. d. Bfs Logik §. 15. Anm.

allein wenigstens in dem Sinne, in welchem das Seyn vom Denken unterschieden wird (ein Unterschied, den auch Hegel sehr wohl anerkennt *), kann jenes abstrakte Etwas nicht Seyn genannt werden. Es ist ihm allerdings verwandt, inssfern es auch eine Sezung ist, allein eine bloße Sezung in Gedanken, eine hypothetische, nicht die absolute; allerdings aber paßt auf jenes Gedankenseyn die bekannte Hegelsche Behauptung, daß das „reine Seyn“ Etwas und Nichts zugleich sey, indem es, seiner Inhaltsleere wegen, als ein qualitatives Nichts, aber doch auch als ein bestimmter Begriff, nämlich des in Gedanken Sehens, Etwas ist. Ist nun aber die Identität des Begriffes mit diesem Seyn gemeint, die zugestanden werden kann, was ist dann gewonnen? Nicht das Allergeringste. Denn dieses Seyn ist es nicht, das einer Demonstration bedarf; dieses kommt hier gar nicht in Nachfrage und kann uns so wenig etwas nützen, als die Bemerkung, daß 100 Thaler soviel als 1 . 100 Thaler seyen, aus den blos vorgestellten Thalern wirkliche macht.

Nicht wesentlich weiter kommen wir durch folgende verwandte Ausführung, die den Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes **) entnommen ist: „Kant behauptet: Hundert Thaler, ob ich sie blos vorstelle oder habe, bleiben für sich dasselbe: somit sey das Seyn keine Realität, denn es komme dadurch nichts zum Begriffe hinzu. Es kann zugegeben werden, daß das Seyn keine Inhaltsbestimmung ist; aber es soll ja nichts zum Begriffe hinzukommen — —, sondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden, daß er nur ein Subje-

*) Eneyklop. S. 63.

**) Werke XII, S. 480.

ctives, nicht die Idee ist.“ Dies ist nun aber offenbar in Hegel's eigner Sprachweise unrichtig: denn der Begriff, eben weil er nur ein Subjectives ist, ist ohne das Seyn nicht mangelhaft, nur die (das Objective umschließende) Idee würde mangelhaft seyn, wenn sie des Seyns entbehrte. Es kommt also doch zu dem Begriffe, wenn aus ihm die Idee werden soll, etwas hinzu, was gleichwohl in Abrede gestellt wird. Soviel erhellt indes deutlich, daß hier das stärkste Streben vorhanden ist, in der Idee sich eine Form des Wissens einzubilden, in der Begriff und Seyn beisammen seyn sollen. Dies zeigt sich unmittelbar in den nachfolgenden Worten, in welchen, nach bekannter vornehmster Weise, die Trennung beider dem bloßen Verstande zugeschrieben wird, der, nachdem Kant zuerst ihn der Vernunft als ein niedrigeres Seelenvermögen untergeordnet hatte, seit Jacobi von allen denen, die sich an seinen scharfen Kanten den Kopf zerstoßen hatten, aus Verdrüß und Rache zum Sündenbock aller Vernirtheit gemacht wurde*). Jene Worte sind nun diese: „Der Verstand hält Seyn und Begriff streng aus einander, jedes als identisch mit sich: aber schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Seyn ein Einseitiges und Unwahres“ (ist etwa der Logarithmus einer nega-

*) Nur Schelling, sonst auch kein Freund scharfsinniger Logik, macht eine ehrenvolle Ausnahme hiervon. Er sagt (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 143.): „In allen Sprachen, allen Reden der Menschen wird der Verstand über die Vernunft gesetzt. Niemanden vor der Kant'schen Sprachverwirrung war eingefallen, daran zu zweifeln. Vernunft ist das allgemeine menschliche, unpersönliche. — — Vernunft schreiben wir allen Menschen zu; wie vielen aber Verstand?“ In der That, zu dem Portrait, das Hegel von dem Verstand entwirft, kann nur etwa der hausbackene des alten ehrlichen Wolff oder irgend eines seiner Geistesverwandten, an denen freilich keine Zeit Mangel hat, gesessen haben.

tiven Größe deshalb, weil er nicht ist, ein Unwahres? Er ist ein vollkommen gültiger Begriff, und also auch wahr, wenn anders dieser Ausdruck auf Begriffe so gut paßt, wie auf Sätze, „und ebenso das Seyn, in dem kein Begriff ist, das begrifflose Seyn“ (wartet denn das Seyn erst auf unsre Begriffe, um wahr, wirklich zu seyn?). „Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht statt haben. — Jenes Allervollkommenste und Allerrealste ist überhaupt eine Voraussetzung“ (dies ist der rechte Name), „an welcher gemessen das Seyn für sich und der Begriff für sich Einseitige sind. Bei Cartesius und Spinoza ist Gott als Ursache seiner selbst definit; Begriff und Daseyn ist eine Identität, oder Gott als Begriff kann nicht gesetzt werden ohne Seyn; dies auseinandergehalten ist blos Verstandesabstraction.“ — Auf Alles dies läßt sich nur mit Kant*) antworten: „Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sey unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hineinbrachtet. Räumt man euch dieses ein, so habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts gesagt; denn ihr habt eine bloße Tautologie begangen u. s. w.“

Obgleich hiernach alle Arbeit zur Rettung des ontologischen Beweises vergeblich scheint, so wollen wir uns doch die Mühe nicht verbrießen lassen, noch einen Weg zu versuchen, der uns von der Meinung der Gegner eine vortheilhafte Ansicht zu gewähren verspricht. Man könnte sagen: Zu jeder Art des Daseyns bedarf es einer Anerkennung, sey diese eine

*) Krit. d. r. B. a. a. D.

bedachte oder unbedingte, also eine relative oder absolute Position; rechnen wir diese, die allerdings den Inhalt des Gedachten nicht vermehrt oder vermindert, mit zu dem Denken im weiteren Sinne (womit indes, streng genommen, dieser Begriff eine Erweiterung erhielt, in der er nun das Erkennen mit umfasste), so würde „Gott vollkommen zu denken“ zugleich mit die Forderung enthalten, ihn nicht blos relativ, bedingt, sondern absolut, unbedingt anzuerkennen, indem sich jetzt die Vollkommenheit zugleich auf die Art des Daseyns erstreckte. Dies hieße nun soviel als: „Um Gott wahrhaft vollkommen zu denken, muß man sein Daseyn anerkennen*.“ Dieser Satz klingt sehr plausibel. Aber er enthält doch wieder in dem „vollkommen“ die bereits oben gerügte Zweideutigkeit, nur daß hier sogar versteckt bleibt, ob mit diesem Wort das Adjektivum oder das Adverbium gemeint sey. Die wahre Meinung ist nun: wo möglich beides zugleich. Allein dies ist nicht möglich. Die Forderung, Gott vollkommen zu denken, zerfällt immer wieder in zwei Bestimmungen, nämlich ihn 1) hinsichtlich dessen, als was er, 2) hinsichtlich dessen, wie er im Denken gesetzt, anerkannt werden soll, vollkommen zu denken. Diese beiden Bestimmungen brauchen allerdings nicht alternativ gestellt zu werden, als ob nur die eine von beiden statt fände, man kann sie auch ganz wohl copulativ, beide neben einander in Anwendung bringen; aber es bleiben immer zwei Bestim-

* Über wie der zu früh verstorbenen Billroth in seiner gehaltvollen Dissertation *de Anselmi Cantuariensis Prologio et Monologio* (Lips. 1832.) es ausdrückt (p. 11.): „Dicendum est, hoc illud argumentum ubi velle, ut monstrat, notionem ejus, quo maius cogitari nequeat, siquidem eam omnino cogitari quis velit, ita deberi cogitari, ut non esse ne cogitari quidem possit.“

mungen: das *Was* und das *Wie* lassen sich nicht in ein drittes Höheres zusammenschmelzen. „Vollkommen“ ohne nähere Bestimmung ist ein bloßes Abstractum, dessen Inhalt und Bedeutung nur durch die beiden angeführten ihm untergeordneten concreten Bestimmungen gegeben ist; ohne Beziehung auf diese ist es ein durchaus unbestimmter Gedanke, der an sich keine Selbstständigkeit hat. Es hilft auch nichts, wenn man sagen wollte, daß die unvereinbaren Bestimmungen des *Was* und *Wie* in dem höhern Begriffe des *Vollkommen* „nur als Momente“ zu denken seyen: denn dies ist ein neuer Widerspruch, der nichts anders bedeutet, als daß sie darin gedacht werden sollen und doch auch nicht gedacht werden sollen; eine Bemerkung, welche die ganze Hegelsche Vermittelungsmethode trifft. Fügt man nun etwa gar noch hinzu, die Gegensätze als Momente seyen nur für den reflectirenden Verstand widersprechend, nicht aber für die speculative Vernunft, so wäre der lebhafte Ausdruck zuerst dahin zu berichtigten, daß statt Vernunft Phantasie gesucht werden müßte, die freilich Widersprechendes so gut wie Widerspruchsfreies vorstelle; die ganze Bemerkung ist aber ein Abspringen von dem objectiven Inhalt des Denkens zu seinen subjectiven Ursachen. Und wollten wir hier auch aus Gefälligkeit weiter zu gehen uns entschließen, so würden wir doch nichts als die alte psychologische Theorie der Seelenvermögen in ihrer Bausfälligkeit finden, mit der man sich vergebens abmüht, ihr neue dialektische Schwellen unterzu ziehen. Muß nun das von jedem, der sich nicht durch vorgesetzte Meinungen von Verstand und Vernunft, Begriff und Idee täuschen und zuletzt dahin bringen läßt (was ja selbst in der Sphäre der äußerlich-sinnlichen Wahrnehmung häufig genug geschieht), eine reine Einbildung für eine Thatsache des Be-

wuſtſeyns zu nehmen, zugestanden werden, so ist der Beweis vollkommen nichtig, denn der Beweisgrund enthält den zu beweisenden Satz ſelbst, der Beweis leidet an dem Fehler einer *petitio quaesiti*, ist, mit Kant zu reden, „nichts weiter als eine elende Tautologie.“ Denn was soll bewiesen werden? Daß Gott als wirklich ſeyend anzuerkennen ist. Und woraus? Daraus, daß Gott „vollkommen,“ d. h. 1) hinsichtlich ſeiner Eigenſchaften als der Höchſte und 2) hinsichtlich ſeines Dafeyns als wirklich ſeyend zu denken ist. Das wirkliche Seyn zeigt ſich also nicht etwa als Bedingung des Vollkommenenkenks, wie es doch ſeyn mußte, wenn etwas bewiesen werden ſollte, ſondern als der theilweife Inhalt delfelben. Das Zubeweisende aber darf nicht analytisch im Beweisgrunde liegen oder es giebt dann wenigſtens keinen Beweis und keinen Lehrſatz, ſondern eine bloße Verdeutlichung und ein Corollat; ſondern es muß ſich ſynthetisch, durch Aufweisung von Beziehungen, aus ihm ergeben. Die Schwäche des Beweifes kann auch nicht etwa, wie man gemeint hat*), dadurch gehoben werden, daß noch der Beweis hinzugefügt werde, daß wir Gott nicht willkürlich „vollkommen“ denken, ſondern ihn nothwendig ſo denken muſſen: denn ein ſolcher Beweis würde, da der Begriff vollkommen doch immer wieder in ſeine zwei Theile zerfällt, in ſeinem zweiten Theile nichts Geringeres zu beweisen haben, als — daß Gott als wirklich ſeyend zu denken ist. Gener Vorschlag führt also nur zu einer *petitio principii*. Wer demnach Gott in dem öfter angeführten weitem Sinne vollkommen denkt, der erkennt Gottes Dafeyn unmittelbar an, d. h. der glaubt an ihn. Dieser Glaube ist aber durchaus nichts wei-

*) Billroth. a. a. D. S. 14.

ter als eine freiwillige Annahme, die weder, wie Jacobi wollte, ein „unmittelbares Wissen“ ist, noch wie es die Meinung des Anselm war, einem mittelbaren Wissen zur Basis dienen kann*).

B.

Vom kosmologischen Beweis.

Der ontologische Beweis in seiner zweiten Form, wie er sie durch die Leibnizwolffsche Philosophie erhielt, bedient sich noch eines Ausdrucks und eines demselben entsprechenden Begriffs, den wir bisher unberührt ließen, nun aber erwähnen wollen, weil er uns den Übergang zum zweiten, dem kosmologischen Beweis bahnt. Jener Begriff ist der des „absolut nothwendigen Wesens,“ und die Anwendung derselben diese, daß der Beweis zeigen soll, daß allerrealste Wesen sey auch das absolutnothwendige. Da nun dasjenige nothwendig, dessen Gegenthalt unmöglich ist, und die Nothwendigkeit sich hier nicht

*) Dies sein berühmtes: non quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Es ist interessant zu bemerken, daß bei Anselm nicht nur, wie bei Jacobi, der Glaube die Basis des Wissens ist, sondern ihm auch ebenfalls in dem Ueberflinlichen eine ähnliche Bedeutung zugeschrieben wird, wie der Erfahrung (Empfindung) im Sinnlichen (S. Billroth a. a. p. 17 u. 21 Anm.). Das nun durch diese Verwandtschaft zwischen Anselm und Jacobi auch zwischen diesem und Hegel, dem Vertheidiger des Anselm, vermittelt wird, ist aus §. 64. der 3ten Ausgabe der Enchyllop. des Erstern zu ersehen. In Beziehung auf die daselbst gegebene Auslegung des cartesianischen Cogito ergo sum wollen wir wenigstens beiläufig bemerken, daß auch nach unserer Ansicht durch die Thatsache des Denkens sich ein Seyn ankündigt; aber dies ist keine Identität, sondern nur eine Beziehung zwischen Denken und Seyn, und, was wohl zu beachten, letzteres knüpft sich nur an das Denken, wo dies als Thatsache gegeben ist, nicht an den bloßen Begriff derselben: Denken und Seyn sind nicht im Allgemeinen Beziehungsgriffe, wie z. B. Mutter und Kind, Herr und Knecht ic., von denen keiner ohne den andern gedacht werden kann.

blos auf den Begriff in logischformaler Hinsicht, sondern auf das, was in ihm gedacht wird, seinen Gegenstand bezieht, dieser aber ganz allgemein das Wesen, das Seyende ist, so ist unter dem absolutnothwendigen Wesen daßjenige zu verstehen, das nicht seyend, d. i. aufgehoben widersprechend seyn soll. Diese Eigenschaft glaubte man nun an dem Begriff des allerrealsten Wesens wahrzunehmen, der, wenn er die Bestimmung des Seyns als Merkmal enthielte, nichtseyend gedacht allerdings einen Widerspruch geben würde. Da man nun überdies den Begriff des allerrealsten Wesens als einen vor aller Erfahrung gegebenen, aber möglichen darzustellen suchte, was, nach Leibniz*), der einzige noch übrige Mangel des anselmischen Beweises seyn sollte, so trug der ontologische Beweis durch und durch den Charakter einer rein a priori aus bloßen Begriffen geführten Demonstration. In doppelter Hinsicht hat nun der kosmologische Beweis, zu dem wir jetzt übergehen, eine entgegengesetzte Beschaffenheit, indem er erstens auf die Erfahrung füht, die jener verschmäht, und dann gerade die umgekehrte These zu beweisen unternimmt. Er zerfällt nämlich in zwei scharf geschiedene Theile, indem er erstens aus der Erfahrung abzuleiten sucht, daß es ein absolutnothwendiges Wesen giebt, zweitens aus bloßen Beweisen zu zeigen bemüht ist, daß dieses das allerrealste, das vollkommenste Wesen, d. h. Gott ist. Dies geschieht nun in folgender Weise.

Alles, was nur als ein Zufälliges (das anders oder auch nicht seyn könnte) existirt, ist ein Bedingtes und hat daher andres Daseyn zur Bedingung (Ursache) seines Daseyns, sowohl überhaupt als in dieser seiner bestimmten Weise ins-

*) Billroth a. a. D. S. 13.

besondere. Erhält auch dieses wieder den Charakter des Zufälligen an sich, so gilt von ihm dasselbe. Singe dies nun so fort ins Unendliche, so hätte die Reihe der Bedingungen keinen Anfang, d. h. es gäbe, absolut genommen, nur Bedingtes ohne Bedingung, was widersprechend ist. Giebt es also irgend ein zufälliges Daseyn, so muss es auch als Anfang der Reihe alles zufälligen Daseyns ein Unbedingtes, ein absolut Nothwendiges geben. Nun ist das Daseyn der Erfahrungswelt, mich selbst mit eingeschlossen, von dieser zufälligen Beschaffenheit (contingentia mundi), also giebt es einen nothwendigen Urgrund der Welt, ein absolut nothwendiges Wesen. — Bis hieher der erste Theil. Der zweite kann nun so fortgeführt werden. Das absolut nothwendige Wesen muss das höchste, vollkommenste seyn. Denn wäre es nur unvollkommen, so wäre es auch bedingt. Jedes Unvollkommene nämlich hat eine Grenze, die es, um vollkommen zu seyn, überschreiten müsste. Begrenzung setzt aber ein andres Begrenzendes voraus, d. h. es ist durch dieses bedingt. Das Unvollkommene als ein Begrenztes ist also auch ein Bedingtes. — Soweit der Beweis. Als Corollar ergiebt sich noch, weil alles in der Erfahrungswelt Gegen-
bene endlich, abhängig, also bedingt ist, die Außerweltlichkeit des Urgrunds der Dinge, also Gottes.

Kant ist in der Beurtheilung dieses Beweises nicht besonders glücklich gewesen, indem er sich durch mehrere offensbare Irrthümer hat täuschen lassen, wie zum Theil schon von Hegel in den Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes *) richtig nachgewiesen worden ist. Der Nerv dieses Beweises, wodurch er als kosmologischer seine Eigenthümlichkeit erlangt, liegt nicht

*) Werke XII. S. 368. ff.

wie Kant meint, in dem zweiten, sondern in dem ersten Theil, der sich auf die Erfahrung gründet. Auch kann es dem Beweis nicht zum Vorwurfe gereichen, daß, nachdem er diesen ersten Schritt in der angegebenen Weise gethan, bei dem zweiten sich der Erfahrung nicht weiter bedient. Wäre dies ein Fehler, so wäre ja jede mathematischphysikalische Theorie fehlerhaft, die eine einzige Erfahrungsthatsache ihren Erklärungen zum Grunde legt und alles Uebrige durch Verbindung von bloßen Begriffen in Schlüssen und Rechnungen ableitet. Hauptsächlich aber ist es ganz falsch, daß der Beweis in seinem zweiten Theil den ontologischen Beweis vorausseze, und also von diesem nicht unabhängig sey. Kant sagt *): „Es ist aber klar: daß man hierbei voraussezt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schließen, ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen.“ Man kann nur sagen, daß im Urtheil das Subject dem Prädicat genug thue, nicht umgekehrt; das Urtheil ist hier aber dieses: das absolutnothwendige Wesen hat die höchste Realität; es soll also, gerade umgekehrt als Kant angiebt, der Begriff der absoluten Nothwendigkeit dem der höchsten Realität genügen, aus jenem auf diesen geschlossen werden, und dieser Satz ist nicht der Satz, „den das ontologische Argument behauptete,“ sondern die Umkehrung desselben. Wenn man sich in einem Beweis auf einen Satz beruft, so

*) Krit. d. r. B. I. Ausg. S. 607. Werke v. H. II. S. 466. v. R. u. S. II. 473.

muß nicht gerade auch die Umkehrung dieses Satzes erwiesen seyn, sondern nur dann erst, wenn die Richtigkeit dieses Satzes durch die seiner Umkehrung erwiesen wird. Wenn Euklides, um zu beweisen, daß im ungleichseitigen Dreieck der größeren Seite der größere Winkel gegenübersteht, den Satz braucht, daß im gleichschenkligen Dreieck den gleichen Schenkeln gleiche Winkel entgegenstehen, so bedarf er hier deshalb nicht auch des Erweises des umgekehrten Satzes, daß jedes Dreieck, welches zwei gleiche Winkel hat, gleichschenklig ist. Wenn er dagegen auf diesen letzten Satz irgendwo sich beruft, so beruft er sich allerdings mittelbar auch auf seinen umgekehrten, weil mit Hülfe desselben der Beweis des erstern geführt wird. In unserem Falle würde daher die Berufung auf die Umkehrung der Thesis des ontologischen Beweises dann erst eine Abhängigkeit des kosmologischen von diesem anzeigen, wenn jene Umkehrung sich nur durch die These des ontologischen Beweises darthun ließe. Dies ist aber factisch nicht der Fall. — Es ist seltsam, daß Kant seinen Irrthum auch nicht gewahr wird, indem er sich noch überdies bemüht, diesen Fehler in logisch schulgerechter Weise dazulegen. Er versährt dabei so. Er zeigt: wenn der Satz: „das schlechthin nothwendige Wesen ist zugleich das allerrealste“ richtig ist; so muß er sich rein umkehren lassen, d. i. das allerrealste Wesen ist schlechthin nothwendig. Dann fährt er fort: „Weil nun dieser Satz blos aus seinen Begriffen a priori bestimmt ist, so muß der bloße Begriff des realsten Wesens auch die absolute Nothwendigkeit desselben bei sich führen, welches eben der ontologische Beweis behauptete und der kosmologische nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber seinen Schlüssen, ob zwar versteckter Weise, unterlegte.“ Hier verwechselt er nun die Folge mit dem

Gründe. Der kosmologische Beweis setzt nach dieser Darstellung nicht den ontologischen voraus, sondern die Thesis desselben lässt sich als ein Corollar aus letzterem ableiten. Der Vorwurf einer ignoratio elenchi, die Kant dem kosmologischen Beweis macht, ist also ganz ungegründet und trifft vielmehr nur seinen eigenen Versuch, diesen Fehler in jenem nachzuweisen.

Hinsichtlich der übrigen Kant'schen Ausstellungen erwähnen wir nur noch, daß der Zettel des Gebrauchs des Causalitätsbegriffs über die Sinnenwelt hinaus für unsere Philosophie, welche die Kant'sche Lehre von den Formen a priori und der Erkennbarkeit der bloßen Erscheinungswelt zurückweist und vielmehr in den Erfahrungsbegriffen des Dinges mit mehreren Merkmalen und der Veränderung die Nöthigung findet, über die bloße Erfahrung speculativ hinauszugehen und das wahrhaft Seyende jenseits der Erscheinungen zu suchen und anzuerkennen, — keine Gültigkeit mehr hat, was aber hier ausführlich zu entwickeln nicht der Ort ist und im systematischen Zusammenhange der Metaphysik durchdacht werden muß. Dagegen ergeben sich von unserem philosophischen Standpunkte aus weiter folgende Bedenken.

Die Existenz des absolut Nothwendigen soll apagogisch erwiesen werden. Dazu genügt nicht die Ungereimtheit des Gegenthels der Thesis, sondern diese muß vor Allem selbst widerspruchsfrei seyn. Dies aber müssen wir bestreiten. Denn ein Unbedingtes ist entweder ein solches, das den Grund seines Daseyns in sich selbst trägt (eine innere Ursache, *causa sui*) oder, das ursachlos existirt. Beides ist widersprechend.

Im ersten Falle nämlich muß das Daseyn des Unbedingten, um sein Daseyn zu seyn, als ein bestimmtes gedacht werden.

Man könnte vielleicht schon in dieser Bestimmtheit einen Verstoß gegen die Forderung der Unbedingtheit finden wollen, indem man sagte, daß darin nicht blos eine Position, sondern auch eine Negation, folglich eine Begrenzung, Bedingtheit durch Andres liege, nämlich diese, daß ein bestimmtes Daseyn dieses und kein andres seyn müsse. Allein diese Negation gehört ganz und gar blos dem reflectirenden Denken über das Daseyn. Es giebt kein Seyendes, das schlechthin negativ das seyn könnte, was andres nicht ist, es ist nur immer das, was es selbst ist, affirmativ. Ist nun also das bestimmte Daseyn zwar noch ein unversänglicher Begriff, so bedarf es aber zu seiner Erklärung durch eine innere Ursache auch einer bestimmten Ursache. Diese ist aber doch offenbar selbst wieder ein bestimmtes Daseyn und fordert also mit demselben Rechte wie das erste einen in ihm liegenden Grund. Dies geht aber so fort ins Unendliche, und so erhalten wir auf diesem Wege, bestrebt eine unendliche Reihe äußerer Ursachen zu vermeiden, eine unendliche Reihe innerer, ohne auch hier einen unbedingten Anfang zu finden.

Den andern Fall aber angenommen, daß das Unbedingte ursachlos sey, so stehen uns wieder zwei Wege offen. Entweder das Unbedingte wäre ein schlechthin einsach und unveränderlich Seyendes, ein Einsaches, eine Monas; dann wäre es aber bei dieser absoluten innern Ruhe und Unveränderlichkeit ohne äußere Bedingungen, die dem Begriffe der Unbedingtheit widersprechen, unbegreiflich, wie durch ein solches Unbedingtes (und man übersehe nicht: durch Eines nur) irgend einmal ein von ihm verschiedenes Daseyn hätte hervorgehen können. — Oder das Wesen, die Qualität des Unbedingten wäre Veränderung, absolutes Werden: dann aber hätte es die wider-

sprechende Bestimmung, etwas zu seyn, was es nicht ist und etwas nicht zu seyn, was es ist*).

Wenn es nun hiernach widersprechend ist, die Existenz eines absolut nothwendigen Urgrunds des Daseyns zu leugnen, aber auch widersprechend in allen Formen, eine solche zu behaupten, was geht hieraus hervor? Kant, der ebenfalls wenigstens die Ueberzeugung der Unhaltbarkeit des ontologischen Beweises gewonnen hatte, anderseits aber einsah, daß ein Antrieb zur Annahme des Bestrittenen fortwährend bestehé, suchte aus diesem Dilemma dadurch herauszukommen, daß er es für erlaubt erklärte, „das Daseyn eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit, als Ursache zu allen möglichen Wirkungen, anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern.“ Diese Annahme soll aber blos den Werth einer Hypothese haben, welche die Dinge nicht angehe. Sie gehe hervor aus den beiden Grundsätzen, daß, wenn etwas existire, auch irgend etwas nothwendigerweise existire, daß man aber kein einziges Ding

*) Wir glauben hier kurz seyn zu dürfen, hoffentlich ohne unverständlich zu werden, da die Begriffe der innern und äußern Ursache, des Seyns und absoluten Werdens in der Herbart'schen Philosophie eine Durcharbeitung erfahren haben, wie sie ihnen vorher nie zu Theil geworden ist. (Man sehe Herbart's Lehrb. zur Einleit. in d. Philos. das 2te und 3te Capitel des 4ten Abschnitts, in der 4ten Ausg. S. 167 ff. und Hartenstein's Metaphys. S. 72 und 167.) Der angegebene Widerspruch im Begriff des absoluten Werdens erinnert an die bekannte merkwürdige Stelle am Ende des 2ten Bandes von Hegel's Logik: „Das Seyn, indem es ist, das nicht zu seyn, was es ist, und das zu seyn, was es nicht ist — als diese einfache Negativität seiner selbst — ist das Wesen.“ Man würde sie, unmittelbar hinzukommend, weit besser verstehen, wenn statt Wesen zu lesen wäre: Werden. Sie zeigt aber aufs Deutlichste, daß in Hegel's Metaphysik zuletzt Alles auf absolutes Werden hinausläuft, die Ungereimtheit dieses Begriffes dort aber entweder unerkannt bleibt, oder aus Vornehmheit gegen den „Verstand“ ignorirt wird.

selbst als an sich nothwendig denken könne. Diese Grundsätze aber seyen blos als heuristische und regulative, die nichts als das formale Interesse der Vernunft besorgen, anzusehen. — Auf Ausflüchte dieser Art auf eine solche Retirade in die Subjectivität muß nun unsere Philosophie Verzicht leisten. Es bietet sich aber auch in der That ein viel natürlicherer und geraderer Ausweg dar. Die Behauptung der Existenz eines absolut nothwendigen Urgrundes ist allerdings in allen den Fällen als widersprechend nachgewiesen, wo dieser in irgend einer Form als ein realer gedacht wird; es bleibt aber noch zu untersuchen übrig, ob nicht ein formaler, deshalb aber immer noch objectiver Urgrund ohne Widersprüche gedacht werden kann.

In dieser Hinsicht hat man zu bemerken, daß der Begriff eines einfachen seyenden Urgrundes nicht an sich, sondern nur insofern widersprechend gefunden wurde, als aus dem Einfachen, folglich Unveränderlichen ein von ihm verschiedenes Da-seyn hervorgehen sollte. Dieser Widerspruch ist kein anderer, als der bekannte von Herbart*) mit so viel Schärfe entwickelte, im Verhältniß von Grund und Folge oder auch von Substanz und Accidens liegende. Jeder einfache Grund ist widersprechend, weil er, um die Folge, die aus ihm hervorgeht, bevor sie sich sondert, zu enthalten, ihr gleich, damit aber diese als etwas Neues hervorgehe, ihr ungleich seyn muß. Wo daher ein solches Verhältniß sich darbietet, da muß es dadurch berichtigt werden, daß man an die Stelle des einfachen Grundes einen zusammengesetzten setzt, der den angeblichen einfachen nur als eines von den Mehrfachen enthält, in deren Verbin-

*) Metaphys. II. §. 173. ff. vgl. Hartenstein's Metaphys. §. 138. ff.

dung er besteht. So ist es schon in formaler Hinsicht im Denken, wo aus Einer Prämisse sich nichts folgern lässt, sondern mindestens zwei erforderlich sind, so im wirklichen Geschehen, wo es nie nur Eine einfache Ursache giebt, sondern die angebliche Ursache allemal eine Verbindung eines Manigfaltigen darstellt *). Nicht Ein einfaches Seyendes, wohl aber eine unbestimmte Einheit einfacher Wesen, in einer gewissen näher zu bestimmenden Verbindung (die, wie sich von selbst versteht, nur etwas Formales, aber objectivgültiges ist, da überhaupt keine Relation, wie doch alle Verbindung ist, real seyn kann) wird ohne Widerspruch als Urgrund der Welt gedacht werden können. Man hänge nicht an dem Gedanken, daß es des absolut Nothwendigen nur Eines geben könne. Wenn wir unter dem absolut Nothwendigen das schlechthin Seyende verstehen, so kann und muß die unbedingte Anerkennung, die das absolut Nothwendige charakterisiert, so vielfach in Anwendung kommen, als Vergessung dazu gegeben ist: „wie viel Schein, so viel Hindeutung auf Seyn.“ Es giebt nicht bloß Ein Seyendes, sondern unbestimmt Vieles: dies ist der Sach, den unser neuer Monadismus gegen daß *er war er* älter und neuer Zeit in Schutz nimmt. Freilich könnte dieser Ausdruck sehr mißverstanden werden, wenn man gewohnt ist, bei Urgrund und absolut Nothwendigem gleich an Gott zu denken: denn dann schiene damit nichts Geringeres als eine philosophische Deduction des Polytheismus gegeben zu sein. Allein die Identität zwischen dem schlechthin Nothwendigen und Gott

*) Sage ich z. B.: Die Sonne entzündet den Schwamm; so ist dies, scharf genommen, widersprechend und muß ergänzt werden durch Hinzufügung von Brennglas, Höhe der Sonne, Sauerstoffgas ic. Reines von diesen allen ist vorzugsweise Ursache, sondern sie alle sind es in ihrem Zusammentreten.

dem Vollkommenen versucht erst die bisher noch nicht näher geprüfte zweite Hälfte des kosmologischen Beweises darzuthun. Daher wird es gut seyn, diese sogleich schärfer ins Auge zu fassen.

Man kann immerhin zugestehen, daß das absolut Nothwendige nicht unvollkommen seyn kann, ohne deshalb schon zu einem Höchsten, Vollkommensten zu gelangen. Ohnedies sind unsere bisherigen Bestimmungen dieses Begriffes noch zu vag und roh. Der Begriff des Vollkommenen hat seinen wahren Platz doch eigentlich nur in der Sphäre der Werthbestimmungen, sey es des Zweckmäßigen, oder des Schönen, oder des Guten. Was soll aber in der Sphäre des bloßen Daseyns das Vollkommene bedeuten, wenn es nicht auf die Art des Daseyns, sondern auf die Qualität des Daseynden geht? Es läßt sich hier nur der negative Begriff des Nicht-Mangelhaften aufstellen, eine Bestimmung, der, wie einer jeden negativen, auf unzählig viele Arten Genüge geleistet werden kann. Jedes Einfache, von welcher Qualität es sey, ist an sich vollkommen, denn was keine Bestandtheile hat, ist auch keines Mangels fähig. Disparate Qualitäten lassen sich aber nicht mit einander vergleichen und daher auch nicht hinsichtlich ihrer Vollkommenheit in eine Reihe ordnen. Vollkommenes und Unvollkommenes ist nur immer in seiner Art möglich. Auch wenn wir Gott als den absolut Vollkommenen denken, so kann dies nicht in Einem Gedanken geschehen, sondern es müssen die Arten, die Beziehungen angegeben werden, in welchen dies geschehen soll; nur so kommen wir dazu, ihn als den Weisesten Mächtigsten, Heiligsten, Gütigsten, Gerechtesten zu denken. An eine Reduction dieser Vielheit von Bestimmungen auf eine wahre Einheit ist nicht zu denken, oder man erhält, wie in dem

Begriffe der Vollkommenheit, eben nur eine Abstraction. In der Sphäre des Seyns giebt es keinen Superlativ der Vollkommenheit, sondern so viele disparate Qualitäten der einfachen Wesen es giebt, so viele Vollkommenheiten bestehen ohne alle Vergleichbarkeit, folglich ohne Unterordnung, nebeneinander.

Nach diesen Vorbemerkungen haben wir nun näher anzugeben, was unter dem blos formalen und doch objectiven Urgrund des Daseyns zu verstehen ist. Die allgemeine Metaphysik lehrt hierüber Folgendes *). Alles Veränderliche in dem Daseyn und den innern Zuständen der Dinge beruht zuletzt auf Bewegungen der Elemente, der einfachen realen Wesen. In einem solchen Element, so lange es von jedem andern völlig isolirt ist, geschieht nichts, denn in seiner einfachen Qualität liegt nicht entfernt der Trieb zu irgend einer Veränderung. Anders, wenn zwei oder mehrere derselben von entgegengesetzter Qualität beisammen sind. Dann nämlich versezen sie sich einander gegenseitig in innere Zustände, die darin bestehen, daß jedes Element gegen den in der Qualität des andern liegenden Gegensatz, der ihm jetzt vermöge des Beisammenseyns bemerkbar wird, seine eigene Qualität behauptet, oder mit andern Worten, sie versezen sich in Selbsterhaltungen, durch welche die innern Störungen (der Qualität), die sie einander zumuthen, abgewendet werden. Diese Selbsterhaltungen sind nun ein Geschehen, und zwar ein wirkliches innerliches Geschehen. Ist das Element eine Seele, so sind jene Selbsterhaltungen einfache Vorstellungen; nach Analogie der-

*) Herbart's Metaphys. II. S. 337. vergl. Hartenstein's Metaphys. S. 437.

selben haben wir uns die innern Zustände von Elementen zu denken, die in der organischen oder anorganischen Materie eine niedrigere Bestimmung erfüllen. Um solches Geschehen in den Elementen hervorzurufen, bedarf es nun allerdings nicht unbedingt der Bewegung; denn dies würde voraussehen, daß ursprünglich kein Element mit einem andern beisammen, daß alle isolirt wären. Es ist hierzu durchaus kein Grund vorhanden, eben so wenig wie zu der extrem entgegengesetzten Annahme, daß ursprünglich alle Elemente beisammen gewesen wären, Eins gebildet hätten. Wo Elemente ursprünglich beisammen waren, da war auch ein innerliches Geschehen ursprünglich da, aber — ein Geschehen ohne Wechsel: denn zum Wechsel bedarf es des Zutritts neuer Elemente und neuer von diesen hervorgerufenen Selbsterhaltungen, die nun, von andern Qualitäten herrührend, in Verhältniß zu den andern Selbsterhaltungen bald eine disparate, bald eine conträre Beschaffenheit haben und hiernach als Zustände eines und desselben einfachen Wesens sich mit jenen ersten Selbsterhaltungen entweder verbinden, verschmelzen, oder behindern, hemmen und hierdurch eine zweite Art des innern Geschehens hervorrufen, wozu das Geschehen der ersten Art die Basis liefert. Mit der ausführlichen Entwicklung dieser Verhältnisse beschäftigt sich theils der speculative theils der mathematische Theil der Psychologie, hier müssen nur kurze Andeutungen genügen; man wird sich übrigens das eben Gesagte leicht in Beispielen veranschaulichen, wenn man an das Verdrängen der Vorstellungen aus dem Bewußtseyn durch neue Wahrnehmungen denkt. — Waren also ursprünglich alle Elemente der Dinge beisammen gewesen, so würde zwar nicht eine raumlose unausgedehnte Welt davon die Folge gewesen seyn (denn die Metaphy-

füßt zeigt, daß das Außereinanderseyn der Elemente der Materie mit ihren inneren Gegensäzen in nothwendigem Zusammenhange steht), aber eine Welt ohne Wechsel, folglich ohne Zeit, woraus erhellt, daß diese Hypothese der Veränderlichkeit unserer wirklichen Welt schlecht entspricht. Zur Erklärung einer Welt voller Veränderungen ist also Bewegung der Elemente eine unerlässliche Bedingung. Bewegungen können nun allerdings ihre Ursachen in bewegenden Kräften haben, und von den in unserer Erfahrung fallenden mag dies ohne Zweifel ohne allen Vergleich in den meisten Fällen gelten. Aber Bewegung steht nicht allgemein Kraft als Bedingung vor, aus, sondern ist vielmehr mindestens als ein eben so natürlicher und daher sich von selbst verstehender Zustand der Elemente anzusehen, wie Ruhe. Der Grund hiervon ist die Gleichgültigkeit der Orte im Raume für die Elemente, welche diese einnehmen, die Beziehungslosigkeit zwischen der Qualität eines Elements und dem Orte im Raume, an dem es sich befindet (wobei natürlich von der Lage gegen andre Elemente zu abstrahiren und das Element als völlig ohne alle Gemeinschaft mit irgend einem andern zu denken ist). Der Raum ist nichts Reelles, nichts Wirkliches und hat daher auch kein Verhältniß zum Reellen und Wirklichen, kann auf dieses nicht wirken, noch von ihm leiden, obgleich (wie bei den Wirkungen in die Ferne) zum Funder der Wirkung benutzt werden; er ist an sich blos Form, die die Qualitäten und Selbsterhaltungen der Dinge unmittelbar gar nichts angeht, und daher ist für das isolirte Element Eine Stelle in ihm so gut, wie die andre, d. h. Veränderung des Ortes etwas Natürliches, keiner Erklärung Bedürfendes. Demnach muß eine ursprüngliche Bewegung der Elemente, nach jeder beliebigen Richtung und Geschwindig-

keit, ohne alle besondere Vorliebe für irgend eine Gegend oder Größenbestimmung, eine ursprüngliche, durch keine besonderen Kräfte bedingte Bewegung angenommen werden. Bewegung unbestimmt vieler Elemente in solcher Unbeschränktheit der Richtungen und Geschwindigkeiten aber kann nicht ohne Zusammentreffen eines Theils dieser Elemente gebacht werden. Die Folge hiervon wird das Entstehen neuer Selbsterhaltungen, sowie die quantitative Veränderung der schon vorhandenen ursprünglichen, und somit ein beginnender Wechsel des inneren wirklichen Geschehens seyn. Zugleich entstehen hiermit sowohl die anziehenden und abstoßenden Kräfte der Materie, auf welche die mathematische Dynamik die abgeleitete (secondaire) Bewegung der materiellen Punkte und Körper zurückführt, als die geistigen Kräfte, deren quantitative Verhältnisse die mathematische Psychologie der Rechnung zu unterwerfen versucht hat, und das mannichfaltige Spiel jener wie dieser. Somit ist also als eine Folge der ursprünglichen Bewegung der theils außer einander, theils bei einander befindlichen einfachen Elemente der Dinge irgend einmal der Anfang eines zeitlichen Weltlaufs gegeben. Früher oder später, d. h. in längerer oder kürzerer Zeitdistanz von unserer Gegenwart mußte irgend eine Welt von mechanischer Geschmäigkeit von selbst entstehen. Also könnte wenigstens unsere Welt einem solchen formaten Ugrund ihr Da-seyn verdanken. Wäre nun dies das ganze Resultat unserer Metaphysik, so würde man diese nicht mit Unrecht atheistisch nennen können, obwohl dies noch nicht unsere ganze Philosophie, von der die Metaphysik nur ein Theil ist, zu einer atheistischen machen würde. Allein man beachte, ehe man voreilig aburtheilt oder gar ein Geschrei erhebt, daß es nur dann so

steht, wenn man, wie dies in der Absicht des kosmologischen Beweises liegt, von der besondern Beschaffenheit des erfahrungsmäßig gegebenen Daseyns abstrahiren und blos bei dem allgemeinen Gedanken der Bedingtheit derselben stehen bleiben will. Auf diesem Wege, der zwar von der Erfahrung, aber nicht von der näher bestimmten Erfahrung ausgeht, finden wir also eben so wenig einen Gott, als wenn wir ihn vor aller Erfahrung in bloßen Begriffen suchen. Und so hat denn das Vorstehende keine andere Bedeutung als diese, den Schlufstein der Reihe von Nachweisungen zu bilden, aus denen erhellt, daß der kosmologische Beweis für das Daseyn Gottes ebenso unhaltbar ist, als der ontologische, ja daß das völlige Ausdenken der ihm zum Grunde liegenden Gedankenreihen nicht zu Gott, sondern von Gott abführt.

C.

Vom teleologischen Beweis.

Nicht blos eine mathematischregelmäßige und mechanisch-gesetzmäßige Welt zeigt uns die Erfahrung, sondern, näher bestimmt, eine Welt voll von Schönheit und Zweckmäßigkeit. Unter der letztern sind aber nicht blos solche Natureinrichtungen zu verstehen, von denen wir Menschen, oder allenfalls auch andre lebende Wesen, Nutzen und Vortheil für ihre Bequemlichkeit und ihr Wohlseyn ziehen; z. B. daß in den Wintertagen, wo die Sonne nur kurze Zeit über dem Horizonte verweilt, um so länger und, wegen seines höheren Standes, heller der Mond leuchtet, oder daß an den Küsten der Länder der heißen Zone des Tages ein kühler Seewind weht, der die Höhe

mäßigt, des Nachts aber der Boden die eingesogene Sonnenwärme durch einen Landwind wieder ausströmt. Dies wären nur äußerliche Zwecke, von denen sich nicht einmal nachweisen ließe, daß sie ursprünglich Zwecke seyen, sondern die erst durch Benutzung dazu gemacht wurden, obwohl sich nicht leugnen läßt, daß solche Natureinrichtungen wenigstens die Mittel zur Verfolgung solcher Zwecke darbieten. Sondern es gibt auch andere Veranstaltungen der Natur, die, ganz abgesehen von dem Nutzen oder Schaden, den sie uns bringen mögen, objektiv als Mittel zu Zwecken aufgefaßt werden müssen. Die physische Astronomie hat z. B. durch Rechnung bewiesen, daß in unserm Planetensystem durch die Vertheilung der Massen und die Verhältnisse der Bahnen für eine ewige Dauer des Systems gesorgt ist und alle Veränderungen in der Gestalt der Bahnen und Umlaufszeiten nur periodisch wiederkehrende, aber vorübergehende Schwankungen um einen mittleren Zustand des Gleichgewichts sind. Finden nun in der anorganischen Natur solche Einrichtungen nur ausnahmsweise und verhältnismäßig selten statt, so zeigt sich dagegen in den Pflanzen- und Thier-Organismen das Einanderreichen von Zwecken und Mitteln dergestalt als Regel, daß der Naturforscher in dem Kleinsten Theil eines Organismus noch irgend einen Zweck zu suchen gewohnt ist, in dem Ganzen aber die Zwecke der Erhaltung theils des Individuum, theils der Gattung auf höchst mannichfaltige Weise erreicht findet. Daß alle diese Zweckmäßigkeit, sowie die sie begleitende Schönheit, unter unzählig vielen anderen möglichen Fällen nur zufällig entstanden seyn sollte, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Nun können zwar — und dies ist in vielen Fällen sogar nachweislich — Schönheit und Zweckmäßigkeit nach gewissen Naturgesetzen mit

Nochwendigkeit hervorgebracht werden. Allein weder die Anziehungs- und Abstoßungskräfte der anorganischen, noch die Bildungskräfte der organischen Materie lassen sich als solche nachweisen, in denen im Allgemeinen eine Tendenz zur Schönheit und Zweckmäßigkeit vorgebildet wäre, sondern es bedarf immer noch näherer, besonderer Bestimmungen der Umstände, unter denen sie wirken, um Schönes und Zweckmäßiges hervorzubringen. Daher stellen sich nun diese Umstände als Zweckveranstaltungen dar, auf welche die Betrachtungen übergetragen werden, die zubor den Producten der Kräfte galten, und es muß von diesen Umständen behauptet werden, daß es im höchsten Grade unwahrscheinlich seyn würde, sie für bloß zufällige zu halten. Will man hier nun nicht in eine ähnliche irrende Reihe versallen, wie beim cosmologischen Beweis, so bleibt nur die Voraussetzung einer Absichtlichkeit jener Veran-
staltungen übrig, und, um diese zu denken, die Erkenntnung einer jenseits unserer Erfahrung liegenden Weisheit und Macht, als der sich ihrer Absicht bewußten Ursache der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt. Dieselbe als Ein Wesen, also als den weisen und mächtigen Urheber der Welt zu denken, läßt uns die, soweit unsre Erfahrung reicht, durchgängige Ueber-
einstimmung der Theile der Welt zu einem Ganzem, mit Wahrscheinlichkeit schließen. — Dies der teleologische oder physi-
sikotheologische Beweis.

Dieser Beweis läßt sich von mehreren Seiten her ange-
isen, aber auch vertheidigen. Kaum, vor dem Gefühl der Be-
wunderung der Natur, das hier zum Grunde gelegt wird,
selbst einzig durchdringen und die religiöse Wirkung derselben
auf das Gemüth wohl kennend und anerkennend, giebt diesen
Beweis nur ungern auf, glaubt aber doch keine demonstrative

Kraft bezweifeln zu müssen, indem er ihn eines Abspringens von seinem ursprünglich eingeleiteten Gange und des Ueberspringens zu dem des kosmologischen Beweises beschuldigt und ihm daher eine selbstständige Beweiskraft abspricht. Dies ist aber nach der hier gegebenen Darstellung nicht der Fall. Wir knüpfen allerdings an die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt die Anerkennung der Zufälligkeit derselben (dies Wort in dem ältern Sinne der contingentia genommen, in dem es nicht gleichbedeutend mit *casus fortuitus* ist), schließen aber nicht hieraus auf die Existenz eines absolut Nothwendigen, was freilich nur eine Wiederholung des dem kosmologischen Beweis eigenthümlichen Gedankenganges seyn würde, sondern fassen das, was auf unzählig viele Arten anders seyn könnte, ohne schön und zweckmäßig zu seyn, was sich also aus einer Menge von Möglichkeiten nicht als den mittleren, durchschnittlichen Fall, sondern als den einzeln stehenden Ausnahmefall von der Regel, folglich als in der Erwartung unwahrscheinlich darstellt, als das Werk einer Absicht auf. Wir könnten auch sagen: wir halten die vorhandene Zweckmäßigkeit, weil ihr so häufiges Vorkommen in einer Welt von blos mechanischem Ursprung aus dem zufälligen Zusammentreffen aller Elemente im höchsten Grade unwahrscheinlich seyn würde, nicht blos für eine scheinbare, d. h. für ein zufälliges Zusammentreffen der bewirkenden Mittel zum Zweck, sondern für eine wahre, mit Absicht verbundene, also von der Sekung des Zweckes ausgangene; ein Schluß, der vollkommen so unabdinglich ist, wie der bewährte der Astronomen, wonach sie aus dem in Vergleichung mit der Zahl der Sterne über Erwartungen häufigen Vorkommen der Doppelsterne mit einer, nun bereits durch Beobachtungen bestätigten großen Wahrscheinlichkeit schlossen, daß ihr nahes

Weisammenstehen nicht blos scheinbar sey und auf einer perspektivischen Täuschung beruhe, sondern ein wirkliches Zusammengehören anzeige. In der That ist aber damit dieses zugestanden, daß der teleologische Beweis nicht eine eigentliche logische Demonstration sey, sondern nur auf einem Wahrscheinlichkeits-schluß beruhe. Damit tritt er nun wissenschaftlich auf eine niedrigere Stufe, denn Wahrscheinlichkeit ist da erst am Platze, wo über Wahr oder Falsch sich nicht mehr entscheiden läßt; wird aber praktisch die überzeugende Kraft in Frage gestellt, so kann kaum eine Verminderung derselben durch den Ein-tausch einer überaus großen Wahrscheinlichkeit gegen demonstrative Gewißheit zugestanden werden. Höchst treffend sagt hierüber Herbart*): „Wer nur einigermaßen einen Begriff hat von der Beschaffenheit dessen, was wir unsre menschliche Erkenntniß nennen, der weiß, daß eine große Wahrscheinlichkeit überall stärker und nützlicher ist, als das strenge Wissen selbst. Denn gegen jedes Wissen lassen sich Zweifel erheben, die jedoch mitten im Leben gar nicht beachtet werden. Und die strengste Demonstration, sobald sie länger ist, als daß sie mit einem Blick bequem überschaut werden könnte, liefert uns nur Wahrscheinlichkeit, weil wir uns sehr leicht in Verdacht haben können, irgendwo in der Kette der Schluß einen Fehler zugelassen zu haben.“ Hierbei mag noch, zur Erläuterung, einer andern Bemerkung Herbart's gedacht werden, wo er daran erinnert, daß unsere Ueberzeugung, daß

*) Metaphys. I. S. 107. Die ganze lange Anmerkung von S. 87 bis 122 verdient in Beziehung auf den teleologischen Beweis gelesen und aufs Ernstlichste erwogen zu werden; wie denn der ganze erste Theil des Werks einen Gedankenreichtum enthält, der erst dann gebührend geschätzt wird, wenn man den ersten Theil nach dem Studium des zweiten noch einmal liest.

Menschen uns umgeben, auch nur auf einer überausgroßen Wahrscheinlichkeit ruht. Stimmt man nun mit Kant überein, wenn man sagt: „Es ist durchaus nöthig, daß man sich vom Daseyn Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nöthig, daß man es demonstre“ — Worte, mit denen er seine Schrift über den einzigmöglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes schließt —, so wird man darin, daß der teleologische Beweis sich nur auf Wahrscheinlichkeit gründet, keine Schwäche derselben finden *).

*) Wie enorm die Wahrscheinlichkeit ausfallen müßte, die sich ergeben würde, wenn man überall die Data besäße, um berechnen zu können, wie wahrscheinlich es sey, daß gegebene Zweckveranstaltungen der Natur kein Werk des bloßen Zufalls sind, mag man aus der folgenden Auszelnahme aus Laplace's (im *Essai philosophique sur les probabilités* p. 104.) ahnen lernen. Es ist daselbst zwar zunächst nicht von Zweckmäßigkeit, sondern nur von einem merkwürdigen Zusammentreffen von Umständen die Rede, aber in diesem liegt gerade das, was wir an der Zweckmäßigkeit bewundern. Die Stelle und ihre Fortsetzung wird uns auch noch anderweiten Stoff zu Grörterungen geben. Laplace sagt a. a. D.: *L'un des phénomènes les plus remarquables du système du monde est celui de tous les mouvements de rotation et de révolution des planètes et des satellites, dans le sens de la rotation du soleil, et à peu près dans le plan de son équateur. Un phénomène aussi remarquable n'est point l'effet du hasard: il indique une cause générale, qui a déterminé tous ces mouvements. Pour avoir la probabilité, avec laquelle cette cause est indiquée, nous observerons, que le système planétaire tel que nous le connaissons aujourd'hui est composé d'onze planètes et de dix-huit satellites. On a reconnu les mouvements de rotation du soleil, de dix planètes, des satellites de Jupiter, de l'anneau de Saturne et d'un de ses satellites. Ces mouvements forment avec ceux de révolution un ensemble de quarante trois mouvements dirigés dans le même sens; or on trouve, par l'analyse de probabilités, qu'il y a plus de quatre mille milliards à parier contre un, que cette disposition n'est pas l'effet du hasard; ce qui forme une probabilité bien supérieure à celle des événements historiques, sur lesquels on ne se permet aucun doute. Nous devons donc croire au moins avec la même confiance, qu'une cause primitive a dirigé les mouvements planétaires, surtout si nous considérons que l'inclinaison*

Dagegen ließen sich von dem höhern philosophischen Standpunkt aus noch Einwendungen gegen die angebliche That-sache der Zweckmäßigkeit in der Natur machen. Auf die blos äußere Zweckmäßigkeit, die Nützlichkeit, Tauglichkeit kann offenbar kein großes Gewicht gelegt werden; sie ist blos relativer Art, sie ist blos eine zufällige Ansicht von den Dingen und ihrer Wirkungsweise auf einander. Der hohe Stand des Mondes über dem Horizonte im Winter, wo die Sonne tief steht, ist eine ganz natürliche und nothwendige Folge der Lage seiner Bahn gegen die Ecliptik und dieser gegen den Aequator des Himmels; die nächtlichen Landwinde, sowie die Seewinde bei Tage an den Küsten der Tropenländer sind eben so die natürlichen und nothwendigen Folgen der ungleichen Verhältnisse der Erwärmung und Abkühlung von Land und Meer; die Nützlichkeit und Wohlthätigkeit dieser Phänomene für menschliches Leben und Treiben ist eine ihnen ganz äußerliche und zufällige Betrachtungsweise. Diese Zweckmäßigkeit liegt in der That nur in unsern Gedanken, ist eine blos subjective, für uns vorhandene. Eine objective könnte sie erst dann werden, wenn sich nachweisen ließe, daß die ganze Natur nur um des Menschen willen vorhanden sey, daß das Thun und Treiben des Menschen einen absoluten Werth habe, Zweck an sich sey, eine Voraussetzung, die zwar leck und egoistisch oft genug gemacht worden ist, in jedem Falle aber sich nicht von selbst versteht. Solche Zweckmäßigkeit wird sich im Laufe der Zeit immer mehr vorfinden, je mehr wir die Naturkräfte kennen und benutzen lernen; aber die Natur richtet sich hier nur scheinbar nach uns und unsern

du plus grand nombre de ces mouvements à l'équateur solaire est fort petite.“

Zwecken, vielmehr richten wir uns, richten unsere Gedanken sich nach der Natur und lassen uns so Naturgesetze erkennen, an die wir nun unsere Zwecke knüpfen. Diese Zweckmäßigkeit also tragen wir in die Natur hinein, denn den Zweck sehen wir (z. B. bei unseren Maschinen) entweder mit vollem Bewußtseyn, oder wir legen ihn (wie in dem vorher angegebenen Beispiel) unbefugter Weise von unserem einseitigen Standpunkt aus der Natur unter. — Allein von solcher Art ist nicht alle Zweckmäßigkeit, die wir in der Natur vorzufinden behaupten. Wenn uns der Naturforscher den optischen Bau des Auges, die hydraulische Maschinerie des Herzens, die akustischen Vorrichtungen des Stimmorgans erklärt, so ist jedenfalls Thatssache, daß sich hier höchst mannigfaltig und eigenthümlich gebildete, künstlich zusammengefügte Theile vereinigen, um auf eine unsre Erwartungen weit übertreffende sinnreiche Weise eine gemeinschaftliche Wirkung hervorzubringen. Diese gemeinschaftliche Endwirkung ist nun Thatssache. Sie nun aber auch als Zweck und die zusammenwirkenden Ursachen als Mittel zur Erreichung derselben zu betrachten, das scheint allerdings nur eine Übertragung unserer Gedanken auf die Wirkungen der Natur, eine Interpretation derselben zu seyn, die sich nicht ohne Weiteres rechtfertigt. Der Schluß von der Thatssache des bewundernswürdigen Zusammenwirkens vieler Theile und Kräfte zu einer letzten Wirkung, auf eine Beabsichtigung dieser Wirkung durch eine hinzugedachte Intelligenz ist allerdings nur ein Wahrscheinlichkeitseschluß. Welche große Wahrscheinlichkeit hier herauskommen kann, davon ist schon die Rede gewesen. Allein kann dieser Schluß nicht ganz bei Seite gelassen werden? Ist dies nicht das Bessere, Genauere? Man könnte sich hier auf Spinoza berufen, der, indem er die Natur-

zwecke, ohne sie zu leugnen, doch nicht als Producte einer Causalität, sondern als der unendlichen Substanz inhärente Accidenzen angesehen wissen will, bei dem reinen Factum stehen zu bleiben, die Frage nach seiner Entstehung zu beseitigen scheint; wogegen freilich Kant *) richtig bemerkt, daß damit keine Erklärung der Zweckmäßigkeit gegeben, sie vielmehr wider Willen geleugnet wird, da den Dingen mit der Zufälligkeit des Daseyns, d. i. der Möglichkeit ihrer Nichtvereinigung zu Zwecken auch das genommen wird, was den Begriff der Zweckmäßigkeit an ihnen bedingt. Andererseits hat die Erbinn des Spinozismus, die Naturphilosophie, die Bewunderung der Zweckmäßigkeit der organischen Natur dadurch herabzustimmen gesucht, daß sie, den genetischen Weg betretend, die Entstehung, Entwicklung der Organe genauer zu verfolgen empfohlen hat, um es dann, bei dem bloßen Causalbegriff stehen bleibend und alles Teleologische Preis gebend, nur ganz natürlich und nothwendig zu finden, daß es so ist, wie es ist, und sich nun fernhin der Bewunderung, die nur die Unwissenheit begleite, für immer zu entledigen. Die Naturwissenschaften verdanken dieser Anregung ohne Zweifel manche schätzbare Reihe von Beobachtungen über die Entwicklung einzelner Organe und ganzer Organismen; aber läßt sich denn durch die dadurch gewonnenen Thatsachen jene Bewunderung, in der der Antrieb zur Anerkennung der Zweckmäßigkeit liegt, bannen? Im Grunde wird uns ja nichts geboten, als eine Reihe von Formen, von denen eine sich an die andre anschließt, eine in die andere übergeht, aber wo ist denn die Theorie, die uns diese

*) Krit. d. Urtheilskr. §. 73. u. §. 85. Werke h. VII. 269, 322. R. S. IV. 282. 339.

Umwandlungen begreiflich mache, die uns die Kräfte an-
gabe, welche diese Formen hervortreiben (mit einem sochen
Abstractum wie Bildungskraft ist die Sache nicht abgemacht),
und welches sind die Gesetze, nach denen diese Kräfte wirken,
was die räumlichen Verhältnisse nach Ort und Richtung,
unter welchen sie jene Formen bilden? Darauf antwortet
keine Physiologie und keine Naturphilosophie. — Aber das
Schweigen dieser Wissenschaften bezeichnet doch nur den für
solche Probleme noch zu niedrigen Stand derselben: es muß
doch bildende Kräfte geben, sie müssen gesetzmäßig wirken und
räumliche Beziehungen haben: das Alles wird die Zukunft
schon noch entdecken und dann — meint man — wird die
Verwunderung von selbst schwinden. Wir sind ganz anderer
Meinung: manche Verwunderung löst sich allerdings in Be-
greifen der Nothwendigkeit auf, eine andre dagegen erhöht sich
nur durch Absonderung des allgemein Nothwendigen von dem
Besondern einen bestimmten Zweck erfüllenden und darum
nicht blos für zufällig zu haltenden. Wir wollen die physio-
logischen Beispiele verlassen, weil hier, in Ermangelung aller
exacten Kenntniß der producirenden Kräfte, der Phantasie ein
allzugroßer Spielraum bleibt. Wir wollen uns zu dem einige
Seiten zuvor in einer Note angeführten Beispiel von dem
merkwürdigen Zusammensetzen aller bekannten planetarischen
Bewegungen mit der Rotation der Sonne und dem nahen
Zusammenfallen der Bahnenebenen mit der Ebene des Sonnen-
äquators zurückwenden. Newton, als er entdeckte, daß zur
Erhaltung der Planeten zweierlei nothig sey, die Anziehungs-
kraft der Sonne und eine Tangentialbewegung der Planeten,
führte die letztere unmittelbar auf die schöpferische Hand der
Gottheit zurück. Kant (in seiner allgemeinen Naturgeschichte

und Theorie des Himmels) und besonders Laplace haben mit viel Wahrscheinlichkeit zu zeigen gesucht, daß das ganze Planetensystem gar wohl einen rein mechanischen Ursprung haben könnte, aus dem sich die fast kreisrunde Beschaffenheit der Bahnen, die fast zusammenfallende Lage ihrer Ebenen und die Gleichheit der Richtung aller Bewegungen genügend erkläre. Aber was wird nun eigentlich erklärt? Ein Theil des Regelmäßigen unsers Planetensystems, nur das Allgemeine, Zufälligkeit denn z. B. die Regel der Abstände der Planeten von der Sonne, wie beiläufig sie auch seyn mag, findet hierdurch ihre Erklärung nicht, und das Unregelmäßige in der Größe und Dichtigkeit, folglich den Massen der Planeten bleibt außer aller Berücksichtigung. Nun würde an dieser Unregelmäßigkeit auch nichts zu bewundern, folglich nichts zu erklären seyn, vielmehr würde sie immerhin dem gleichgültigen Zufall anheim gegeben werden können, wenn nicht, wie bereits erwähnt, die neuere physische Astronomie in dieser scheinbaren Unregelmäßigkeit und Zufälligkeit die Bedingung der ewigen Dauer unseres Planetensystems gefunden hätte, wodurch denn diese Abrogung der Massen allerdings Gegenstand einer neuen überaus großen Bewunderung wird. Nun mehr würde es geistlos seyn, noch von dem bloßen Zufall reden zu wollen: hier läßt sich nur an Absicht denken. Welche Mittel die Intelligenz, von der diese ausging, zur Erreichung derselben anwendete, das könnte immer noch ein Gegenstand künftiger Nachforschung seyn, aber die Auffindung derselben wird die Anerkennung eines hier gesetzten Zwecks nicht aufheben: denn die Mittel müßten unter vielen andern möglichen Fällen gerade so zusammentreffen. Mag daher den Chaldaer der Anblick des gesäkten Himmels mit religiöser Ehrfurcht

ersfüllen, weil er seine Götter selbst zu schauen meint, den Pythagoreer oder Platoniker, weil ihm die sphärischen Gestalten der Himmelskörper und ihre vermeintlichen gleichförmigen Kreisbewegungen der Ausdruck göttlicher Vollkommenheit zu seyn dünken, einen Kepler, weil die Harmonie der von ihm entdeckten Gesetze der Planetenbewegungen seinem entzückten Geiste ihren göttlichen Ursprung offenbart, einen Newton, weil er, bei aller Einsicht der mechanischen Notwendigkeit jener Bewegungsgesetze, in der ersten Wurfbewegung der Planeten den geheimnißvollen Finger der Gottheit erblickt, oder einen Astronomen unsrer Zeit, etwa einen F. Th. Schubert *), weil

*) Schon Herbart hat in einer Anmerkung am Schluß des fünften Kapitels des vierten Abschnitts seines Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie, welche in der letzten Ausgabe leider größtentheils weggeblieben ist, auf eine Neuerung Schubert's aufmerksam gemacht. Wir wollen sie hier in größerer Ausdehnung geben, da sie, als der Ausdruck der Denkweise eines leiner philosophischen Schule angehörigen Astronomen, ein mehrfaches Interesse hat. G. sagt (Theoretische Astronomie Bd. III. S. 336.): „Es ist bereits an einer andern Stelle erinnert, daß ein wesentlicher Unterschied stattfände zwischen den absoluten und positiven, zwischen den notwendigen und willkürlichen Gesetzen der Natur. Zu den ersten gehörn nicht allein diejenigen, ohne welche eine Körperwelt gar nicht bestehen kann, wie z. B. die Un durchdringlichkeit; sondern man kann auch jedes allgemeine Gesetz dahin rechnen, das aus mehreren andern, es sey nun durch Zufall, durch Notwendigkeit oder durch Weisheit, ausgewählt ist, wovon aber die wesentliche Einrichtung der Welt abgestalt abhängt, daß aus der Aufhebung eines solchen Gesetzes eine andre Physik, eine andre Welt entstehen würde: mit einem Worte, alle Gesetze, die sich durch einen allgemeinen theoretischen Satz ausdrücken lassen. Die individuelle Art aber, wie diese allgemeinen Gesetze angewandt sind, die Unterteilung der einzelnen Theile des Ganzen, die Größe des Maßstabs, nach dem der Plan ausgeführt ist &c., alles das gehört zu den willkürlichen oder positiven Gesetzen. Der wesentliche Einfluß, den die absoluten Gesetze auf die ganze Natur haben, könnte die Folgerung rechtfertigen, die nicht selten gemacht ist, daß diese Gesetze zum Daseyn einer Welt, die sich nicht selbst zerstören soll, durchaus unentbehrlich sind, und daher keinen andern Gesetzgeber

er in der scheinbar regellosen Vertheilung der Planetenmassen voll Staunen die planmä^hige Einrichtung zur ewigen Dauer

haben als die Nothwendigkeit. Es würde daraus folgen, aber auch nur die: daß Alles, was aus den absoluten Gesetzen hergeleitet werden kann, Folge nicht einer freien Wahl, sondern einer slavischen Nothwendigkeit sey, und man sieht leicht, daß sich dieser Schluss nicht mit dem geringsten Schein auf die positiven Gesetze ausdehnen läßt. Da nun jene Gesetze eigentlich nur die mögliche Welt ausmachen, eine wirkliche Welt aber ohne diese individuellen Gesetze, ohne eine bestimmte Größe und Anordnung sich nicht denken läßt: so mußte man die Bestimmung dieser positiven Gesetze, die uns die Beobachtungen gelehrt haben, dem Zufall überlassen, um nicht auf eine mit Freiheit und Weisheit wählende Ursache zurückgeführt zu werden. Wenn man nun aber, nachdem die Welt Jahrtausende ohne Zerrüttung und Unordnung fortgedauert hat, durch die genauesten Beobachtungen und Rechnungen entdeckt, daß eben das, was wir positive Gesetze genannt haben, die Quelle dieser Ordnung ist, daß diese Gesetze gerade so bestimmt oder gewählt sind, wie es nöthig war, damit die Welt nicht Jahrtausende, sondern eine Ewigkeit hindurch in ihrem jetzigen Zustande bestehen könnte — kann man dann wol noch an Zufall denken, wo Alles so deutlich Absichten und Plane zeigt? Kann man dann noch die unendliche Weisheit verkennen, die für die Erhaltung ihres Werks nicht minder als für dessen Schönheit sorgte? — — Es würde hier am untrechten Orte seyn, diese Betrachtungen weiter auszuführen, die sich ohne Mühe auf unsern Gegenstand anwenden lassen. Wenn man gleich annimmt, daß das Grundgesetz aller himmlischen Bewegungen, die allgemeine Attraction jeder Masse im verkehrten doppelten Verhältniß der Entfernung, ein Werk der Nothwendigkeit sey, weil ohne dasselbe keine Welt auch nur kurze Zeit bestehen könnte; daß folglich die Gesetze, nach denen die Planeten Ellipsen um die Sonne beschreiben, und nach denen sie sich in diesen Bahnen gegenseitig stören, keine gesetzgebende Weisheit voraussehen, — wenn man dies gleich annehmen will, obgleich sich die Unmöglichkeit anderer Gesetze nicht beweisen läßt: so kann man doch nicht leugnen, daß nun, diesen Gesetzen unbeschadet, ungähnliche Arten möglich waren, die Massen im Weltraume zu vertheilen, bei denen das Sonnensystem vielleicht Jahrtausende, aber nicht ewig bestehen könnte. Die in diesem Kapitel geführten Rechnungen, deren Resultate allein auf der willkürlichen Vertheilung der Planetenmassen beruhen, welche wir durch die Beobachtungen kennen, und worüber sich gar keine Untersuchung a priori, keine Nothwendigkeit denken läßt, beweisen dies aufs Deutlichste. Sie zeigen, daß bei einer andern Vertheilung eine gänzliche Umwandlung, bei einem andern Verhältniß der Bahnen

des Systems entdeckt — soviel erhellt deutlich: die Phänomene des Himmels bleiben bei allen Fortschritten der Wissenschaft immer noch reich genug, unserm religiösen Sinne Nahrung zu geben, und, wie das Vorstehende zeigt, gerade dann, wenn der menschliche Stolz den höchsten Gipfel der Einsicht erstiegen zu haben meint, eröffnet sich von da eine neue Aussicht auf bisher unbekannte Höhen und Tiefen. Was aber in der anorganischen Welt, die unserer Einsicht allerdings leichter zugänglich ist, als die organische, nur als ein einzeln stehender merkwürdiger Fall sich darbietet, das bildet in den Reichen der organisierten Körper, vermöge der wunderbaren Verkettungen von Zwecken und Mitteln die Regel*). Wenn daher Jacobi sagt: „Selbst

vielleicht eine endliche Zerstörung des Sonnensystems erfolgen würde; daß aber durch die wirkliche Vertheilung für ewige Dauer desselben gesorgt ist. Wer ist fähig, diese erhabenen Wahrheiten zu begreifen, ohne voll Dank und Bewunderung die unendliche Weisheit anzubeten, die die vollkommenen Maschine zu ewiger Dauer bestimmte, in ihre erste Einrichtung den Keim der Unsterblichkeit legte und den Weltkörpern unübersteigliche Grenzen vorzeichnete, in denen ihr großer Sphärentanz ohne Verwirrung und Unterbrechung ewig fortzulauern kann!“

*) Das stabile Gleichgewicht, das uns im Planetensystem so überrascht, findet sich in jedem thierischen oder auch pflanzlichen Organismus in einer sehr umfassenden Bedeutung wieder. Die Anstrengungen der Natur, alle durch irgendwelche Zufälligkeiten eingetretene Störungen wieder auszugleichen, den Normalzustand zurückzuführen, welche wir in jedem Heilungsprozeß beobachten, gehören hierher. Und hier zeigt sich recht auffallend der Unterschied zwischen menschlicher Wissenschaft und Kunst und der Weisheit, die sich in den Einrichtungen und Tätigkeiten der sich selbst überlassenen Natur offenbart. Der einsichtsvolle Arzt bekennt, daß seine Kunst nicht mehr vermag, als die Heilbestrebungen der Natur zu unterstützen, und daß Eingreifen in den Gang, den sie nimmt, erst dann erlaubt und geboten ist, wenn die Natur, ihrer eigenen Regel untreu, in abnorme Zustände auszuarten anfängt. Jenes bewußtlose Geschehen in der lebendigen Natur offenbart also ein viel tieferes Wissen als jenseitig, bis zu dem unsre bewußtvolle Forschung vorgebrungen ist. Weiß nun die Ma-

die Herrlichkeit und Majestät des Himmels, die den noch kindlichen Menschen anbetend auf die Knie wirft, überwältigt nicht mehr das Gemüth des Kämers der Mechanik, welche diese Körper bewegt, in ihren Bewegungen erhält, ja sie selbst auch bildete*),“ so wird das Vorstehende zeigen, wie viel hiervon zu halten ist. Indessen beweise doch vielleicht alles dieses nichts weiter als, daß wir uns bei gewissen unsre Bewunderung erregenden Veranstaltungen in der Natur teleologischer Be- trachtungen nicht enthalten können. Geschicht dies vielleicht nur mit einer instinctartigen subjectiven Nothwendigkeit und steht es doch vielleicht so, wie Jacobi meint, wenn er a. a. D. fortfährt: „Nicht vor dem Gegenstände erstaunt der Kenner der Mechanik mehr, ist dieser gleich unendlich, sondern allein vor dem menschlichen Verstande, der in einem Kopernikus, Gas- sendi, Kepler, Newton und Laplace, über den Gegenstand sich zu erheben, durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu ma- chen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte. — Aber auch diese Bewunderung, die alleinige des menschlichen Erkenntnißvermögens, würde ver- schwinden, wenn es einem künftigen Hartley, Darwin, Gon- dillac oder Bonnet gelänge, uns eine Mechanik des mensch- lichen Geistes vor Augen zu legen, die eben so allumfassend, begreiflich, einleuchtend wäre, als die Newton'sche des Himmels. Wir würden dann weder Kunst noch hohe Wissenschaft, noch irgend eine Tugend mehr wahrhaft und besonnen ehren, sie erhalten finden, mit Anbetung sie betrachten können.“ In

terie mehr, als der Geist des Menschen, oder ist es ein andrer Geist, dessen Wis- sen sich in der bewußtlosen Thätigkeit der Materie ausspricht?

*) Werke Bd. II. S. 52., ebenfalls eine früher von Herbart a. a. D. berücksichtigte Neuübersetzung.

der That, Grund zu solchen Bemerkungen gab schon Kant, indem er die Idee der Zweckmäßigkeit zu einem blos regulativen Princip der Vernunft machte *). Ist der Zweckbegriff eine der Erfahrung vorausgehende Erkenntnisform, so wird von einem höhern philosophischen Standpunkte aus alle Zweckmäßigkeit, auch die sogenannte objective, doch nur scheinbar gegeben, der Wahrheit nach hinzugebracht seyn. Allein längst hat Herbart diese Lehre von den Erkenntnisformen a priori mit schlagenden Gründen zurückgewiesen, längst hat er gezeigt, daß die Form mit dem Stoffe gegeben seyn muß, längst hat sogar seine Psychologie nachzuweisen versucht, wie diese Formen mit den Empfindungen zugleich gegeben werden. Und in der That kaum liegt es bei einer andern Erkenntnisform so nahe wie bei der des Zweckes, daß, wo er in Anwendung kommt, diese nicht von uns ausgehen kann, sondern die Erfahrung eine Veranlassung dazu geben muß. Es gelingt uns mit dem besten Willen nicht, Zweckmäßigkeit da zu finden, wo keine vorliegt: sie ist, wie schon bemerkt wurde, im Reiche der mechanischen Natur selten, in dem der Organismen nicht blos häufig, sondern die durchgreifende Regel: welche mystische Wahlverwandtschaft möchte nun wol bewirken können, daß die Empfindungen und Anschauungen der Pflanzen und Thiere sich mit dem Zweckbegriff verbänden, Mineralien, Gase, Imponderabilien &c. aber sich gleichgültig oder repulsiv gegen ihn verhielten? Nein, es muß durch die besondere Art, wie die Empfindungen in der

*) So sagt er z. B. in der Kritik d. r. K. S. 686. 1. Ausg.: „Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das speculative Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Wirkung einer allerhöchsten Vernunft entsproffen wäre.“

Wahrnehmung gegeben werden, so wie der Causal-, so auch der Zweckbegriff jedesmal in concreto gegeben oder nicht gegeben seyn. Und so haben wir durchaus nicht Ursache, in den großen astronomischen Entdeckungen blos den menschlichen Verstand zu bewundern. Dieser trägt allerdings auch sein bescheiden Theil von Ruhm davon, nicht weil es ihm gelang, den Himmelskörpern Bahnen und Gesetze vorzuschreiben, was weit über seine Macht hinausgeht, sondern weil er geschmeidig genug war, sich nach dem, was ihm die sinnliche Erfahrung bot, mit seinem Denken zu richten und so von dem, was geschieht, ein Abbild in Begriffen hervorzubringen, welches ihn in der mechanischen Natur freilich auch zum Theil in den Stand setzt, die Zukunft vorherzusehen; nachdem er dies aber geleistet, bleiben wir nicht selbstgefällig vor dem Spiegel des Selbstbewußtseyns stehen, um uns nur selbst zu bewundern, sondern wir staunen über das, was ist und geschieht, wovon wir, daß es ist und geschieht, entdeckt haben. Und nun vollends die Befürchtung, daß eine Mechanik des menschlichen Geistes die Bewunderung, die dieser seinen Thaten zollt, je aufzulösen könnte, ist in mehr als einer Hinsicht ganz grundlos und beruht auf Begriffsverwechslungen. Möchte nun jemals, wozu nicht die geringste Aussicht vorhanden ist, in sensualistisch-materialistischer Weise eine solche Mechanik zu Stande kommen, oder mag man Herbart's mathematische Psychologie dafür nehmen, oder noch etwas Andres von der Zukunft erwarten — von einem Mechanismus im gewöhnlichen physischen Sinne kann im Leben des Geistes nicht die Rede seyn, weil hier alle mit regelmäßiger Periodicität sich wiederholende Phänomene fehlen. Alles, was wir an Gedächtniß- und Gewohnheits-Menschen todten Mechanismus nennen, ist von der Regelmäßigkeit einer Maschine noch immer

gar weit entfernt, um wie viel mehr jene freie Thätigkeit, die Kunst, Wissenschaft, Tugend erzeugt! Die Freiheit der geistigen Thätigkeit ist nicht Geschlosigkeit, sie ist sogar in allen einzelnen Theilen mathematisch bestimmbar, unser Vorstellen und Denken unterliegt in jedem Augenblick mathematisch bestimmten Bewegungsgesetzen, aber hier ist nicht etwa Eine Schwere oder Federkraft, deren gleichmäßige oder ungleichmäßige Wirksamkeit den Lauf des geistigen Lebens bedingte, wie Gewicht oder Feder den Gang der Uhr, sondern hier sind unbestimmt viele Kräfte, die bald mit bald gegeneinander wirken, hier sehr mannichfaltige Bewegungsgesetze, die einander auf die bunteste Weise ablösen. Es würde ein thörichter Gedanke seyn, die Reihe auffinden zu wollen, in der in irgend einem Individuum zu einer gegebenen Zeit und an einem gegebenen Orte diese geistigen Bewegungsgesetze einander folgen: denn nicht nur wäre es nöthig, daß Alles, was dasselbe sinnlich afficiren könnte, vorherbestimbar wäre, sondern es würde dazu nicht weniger gehören, als daß auch alle während seines ganzen früheren Lebens vorhergegangenen geistigen Zustände bis ins Einzelne vollkommen mathematisch bestimmt gegeben wären, denn die Fortsetzung des geistigen Lebens hängt einerseits von den äusseren Anregungen, die ihm ertheilt werden, anderseits von allen geistigen Kräften und Zuständen ab, die sich vom ersten Lebensanfang an bis zu diesem Augenblick gebildet haben. Welcher Theorie des geistigen Lebens man aber auch huldigen mag, der Gedanke, daß durch diese psychologische Wissenschaft je die bewundernde Verehrung von Kunst, Wissenschaft und Tugend könnte vermindert oder gar vernichtet werden, ist völlig unhaltbar. Mit Recht fragt hier Herbart: „Hat denn die Tugend nur den Werth eines Räthsels, dessen

man nach gefundener Auflösung nicht mehr achtet?" Die Jugend ist eine Kunst; man kann den Virtuosen wegen der Schwierigkeiten bewundern, die er zu überwinden hat; daß aber diese Bewunderung der Virtuosität nicht das Geschmacksurtheil über das Product derselben und seine Verhältnisse ist, daß nur in dem letztern die Werthschätzung der wahren Kunst liegt, daß kann nicht nur für allgemein bekannt, sondern auch für allgemein anerkannt angenommen werden. Die Jugend gefällt weder als Räthsel noch als Kunststück, sondern als Schönheit der Gestaltung; diese bleibt dieselbe, mag sie leicht oder schwer zu erreichen, begreiflich oder unbegreiflich seyn. Ebenso wenig kann sich nun auch durch tiefere psychologische Einsicht der Werth der Wissenschaft herabstimmen. Nie wird die vollendete Psychologie als solche die Probleme der Mathematik oder Metaphysik lösen können. Wie genau wir auch die Gesetze unseres Rechnens und Construirens als psychologische Thätigkeiten unsers Denkens und Erkennens kennen lernen mögen, diese psychologische Einsicht lehrt uns noch nicht etwas damit machen. Ein neues Theorem einzusehen ist nicht schwer, denn die Hülfsfälle sind Allen bekannt und geläufig, aber die Entdeckung macht doch nur Einer. Entdeckungen und Erfindungen wollen gemacht seyn, sie gehen nicht aus einem bloßen Zuschauen hervor, am allerwenigsten aus einem Beobachten unsrer eignen dazu nöthigen Geistesthätigkeit, vielmehr ist dies der sicherste Weg, nichts zu Stande zu bringen. Auch der günstige Augenblick, der glückliche Einfall gehört dazu, und nie wird eine Psychologie fruchtbare Vorschriften darüber geben können, wie man sich zu genialen Einfällen verhelfen kann; daher wird denn auch der wissenschaftliche Genius, durch keine psychologische Theorie überstrahlt und entbehrlich gemacht,

immer und ewig seines Werthes und seiner Bewunderung gewiß seyn können.

Dürfen wir uns nun hiernach für vollkommen gesichert in der Ueberzeugung halten, daß die Zweckmäßigkeit der Organismen nicht eine bloße Einbildung oder auch nur eine hineinge-dachte Form, sondern eine wahrhaft gegebene Thatsache ist; dürfen wir ebenso mit höchster Wahrscheinlichkeit schließen, daß sie das Werk einer Absicht ist, und nehmen wir diese Wahrscheinlichkeit, für die Kraft unserer Ueberzeugung, als gleichgeltend mit Gewißheit an, so fragt es sich doch nun weiter, was wir damit eigentlich für das Daseyn Gottes und zwar Eines Gottes gewonnen haben. Hierüber hat nun allerdings Kant kritische Bemerkungen gemacht, die wir nicht nur noch immer für vollkommen gültig anerkennen, sondern die sich sogar erweitern und vermehren lassen. Der teleologische Beweis, sagt Kant zuerst, könne höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer darthun. Dies ist noch zu wenig gesagt. Die ganze anorganische, blos mechanische Seite der Natur zählt teleologische Auffassungen zu ihren Seltenheiten: denn es ist nur Affectation und verträgt durchaus nicht eine strenge naturwissenschaftliche Prüfung, von einer Organisation des Erdkörpers oder des Sonnensystems oder gar der Welt im Ernst zu reden, da bloße geometrische Regelmäßigkeit und mechanische Gesetzmäßigkeit noch lange nicht Organismus ist. Dieser Theil dser Natur könnte also möglicher Weise, so wie er ist, von selbst entstanden seyn. Wenigstens stellt er sich durchaus nicht als ein Zweckgebilde dar, und es ist eine Erfüllung, die Zweckmäßigkeit des Weltganzen als Thatsache behaupten zu wollen. Nur die Auszähmung der Erdober-

fläche und vielleicht ebenso der Planetenoberflächen mit den Wundern und der Pracht der Vegetation, die Belebung mit empfindenden, sich ihres Daseyns erfreuenden Thieren von den mannigfaltigsten Formen, die sich bald durch Schönheit, bald durch Farbenglanz auszeichnen, endlich die Beherrschung der Erde durch den Menschen, der seinen Geist und Leib nach Einsicht durch den eigenen Willen zu beherrschen vermag, und dadurch die Herrschaft über alle Kräfte und Geschöpfe der irdischen Natur gewinnt, die er nach seinem Willen beugt — nur dies, und es ist freilich nicht wenig, könnte als das Werk jener höhern Weisheit und Macht angesehen werden, welche, dafür zeugt die Natur mit ihrer Fülle von Lust und Wohlseyn, einem höchst wohlwollenden, gütigen Wesen beizulegen wäre. Es wäre dann noch zu überlegen, ob die Forderung, Gott als Weltschöpfer zu denken, die allerdings von allen höher gebildeten Religionen gestellt wird, als ein wahrhaft religiöses Bedürfniß anerkannt werden müste, ob nicht die völlig freie Gestaltung der Materie nach höheren Planen die Macht Gottes zureichend, ja vielleicht, als ein Kampf gegen die widerstrebenden Elemente, stärker und besser charakterisirt als ein müheloses Aussichhervorgehenlassen. Dabei würde die Metaphysik ohnedies bereit seyn, gegen die Schöpfung aus Nichts, gegen das Werden von Etwas aus Nichts, gegen das Werden des Seyns Instanzen zu erheben, die wir hier noch nicht weiter ausführen wollen. Soviel ist unzweifelhaft, daß eine ganz den göttlichen Planen unterworfone Welt für den religiösen Glauben an die Vorsehung vollkommen zureichend ist. Allein wenn wir uns auch hiermit begnügen wollten (die Entscheidung mag für jetzt noch suspendirt seyn), führt denn der teleologische Beweis auch wirklich so weit? Durchaus nicht, wenn wir die Sache streng nehmen! Die Welt in ihrer

Ganzheit ist kein Erfahrungsgegenstand, sondern nur eine die Erfahrung in ihrer Beschränktheit ergänzende Idee. Es ist also ein höchst gewagter und daher unsicherer Schluß von dem Theil auf das Ganze, aus unsrer irdischmenschlichen Erfahrung die Einrichtung der Welt abstrahiren und aus dieser Abstraktion weitere Folgerungen ziehen zu wollen; es darf uns wenigstens nicht entgehen, daß, wenn wir aus teleologischen Principien einen weisen mächtigen Weltbaumeister schließen, wir nicht unmittelbar aus Erfahrungsdatis, sondern aus einer nach Wahrscheinlichkeitsgründen gewagten Erweiterung derselben folgern. Nichts mehr als den Urheber aller in unsrem Erfahrungskreise uns bemerklichen Schönheit und Zweckmäßigkeit kann uns der innerhalb der gehörigen Grenzen gehaltene teleologische Beweis zeigen. Ob nun die Macht jenes Urhebers sich auch noch wesentlich weiter erstrecke, ob auf das Ganze, darüber lassen sich blos Vermuthungen aufstellen. Er könnte daher gar wohl selbst wieder einem Weisern und Mächtigern untergeordnet seyn; dann könnte aber unser religiöses Vertrauen nicht ganz im Glauben an ihn seinen Ruhpunkt finden. Diese Zweifel würden auch dadurch noch geschärft werden, daß bei aller Anerkennung und Bewunderung der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur, die so häufig alle menschliche Voraussicht übersteigt, so häufig auf eine überraschende Weise belehrt, uns doch ganz die Einsicht abgeht, daß diese Schönheit und Zweckmäßigkeit, welche wir vorfinden, die größtmögliche erreichbare war, daher denn auch der Schluß auf das weiseste, mächtigste und gütigste Wesen, also auf ein höchstes Wesen nach diesen drei Beziehungen, bereits eine Erschleichung enthält*).

*) Lichtenberg äußert einmal (vermischte Schriften I. Bd. S. 164.):

schon die Einheit Gottes nicht hinlänglich gesichert, so könnte sie auch noch von einer andern her angefochten werden. Es ist doch nicht Alles in der Welt schön, zweckmäßig, auf Wohlseyn berechnet: es giebt häßliche Ungeheuer, giftige Pflanzen Verkrüppelungen, Missbildungen, Krankheiten der Pflanzen und Thiere und selbst des Geistes, öde unfruchtbare Wüsten, todt Eßfelde und Gebirgsmassen, zerstörende Stürme, Wasserschlüthen, Erdbeben; wir sehen einen ewigen Kampf theils der Elemente unter einander, theils alles Lebendigen mit ihnen wie mit dämonischen Gewalten, „die Elemente hassen das Gebild aus Menschethand.“ Auch das Lebendige selbst bekämpft und zerstört sich unter einander nicht nur, indem eins dem andern zur Nahrung dient, sondern auch indem zwischen mehreren Thiergeeschlechtern eine, so viel wir einsehen, gar keinem Zwecke dienende ewige Feindschaft gestiftet ist. Könnte nun der

„Ich glaube kaum, daß es möglich seyn wird zu erweisen, daß wir das Werk eines höchsten Wesens und nicht vielmehr zum Zeitvertreib von einem sehr unvollkommenen zusammengesetzt worden sind;“ und an einem andern Orte (II. Bd. S. 78): „Schon vor vielen Jahren habe ich gedacht, daß unsre Welt das Werk eines untergeordneten Wesens seyn könne, und noch kann ich von dem Gedanken nicht zurückkommen. Es ist eine Thorheit zu glauben, es wäre keine Welt möglich, worin keine Krankheit, kein Schmerz und kein Tod wäre. Denkt man sich ja doch den Himmel so. Von Prüfungszeit, von allmäßiger Ausbildung zu reden, heißt sehr menschlich von Gott denken und ist bloßes Geschwätz. Warum sollte es nicht Stufen von Geistern bis zu Gott hinauf geben, und unsre Welt das Werk von Einem seyn können, der die Sache noch nicht recht verstand, ein Versuch? Ich meine unser Sonnensystem, oder unser ganzer Nebelstern, der mit der Milchstraße aufhört. Vielleicht sind die Nebelsterne, die Herschel gesehen hat, nichts als eingelieferte Probestücke, oder solche, an denen noch gearbeitet wird. Wenn ich Krieg, Hunger, Armut und Pestilenz betrachte, so kann ich unmöglich glauben, daß Alles das Werk eines höchst weisen Wesens sey; oder es muß einen von ihm unabhängigen Stoff gefunden haben, von welchem es einigermaßen beschränkt wurde; so daß dieses nur respective die beste Welt wäre, wie auch schon häufig gelehrt worden ist.“

Gott, den uns Schönheit und Zweckmäßigkeit offenbaren, nicht vielleicht nur ein Ormuzd seyn, dem ein Ahriaman entgegenstande, der das Reich der Finsterniß, die Dew's oder Dämonen und Karfesters, der böse Menschen und giftige Pflanzen erschuf und einst den Komet Gurzscher gegen die Erde schleudert wird? Oder ist es dem Demiurg nicht vollständig gelungen, die rohen Naturgewalten zu bändigen, den widerspenstigen Urstoff in seine künstlerischen Formen zu bilden*)? Endlich, welchen Gott weist uns denn der teleologische Beweis, auch wenn er ganz unangefochten bliebe, auf? Ist es der ganze Gott, der das religiöse Bedürfniß erfüllt? Er ist allerdings mehr als das bloße starr seyende Wesen, das der ontologische, als die blinde Weltursache, die der kosmologische Beweis darbietet; aber ist er der heilige Gesetzgeber, der nur das Gute will, ist er der gerechte Richter und Vergeltter? Von diesen moralischen Eigenschaften läßt er nichts ahnen, und

*) „Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel antrechnen, wenn sie sich ihre Götter als, theils ihrem Vermögen, theils den Absichten und Wilsensmeinungen nach, sehr mannichfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn, wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, so fanden sie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenswerk dieser Welt zu vermuthen. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmäßige und Zweckwidrige in ihr, wenigstens für unsere Einsicht sehr gemischt antrafen und sich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohltätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkürlichen Idee eines höchst vollkommenen Urhebers anzunehmen, so konnte ihre Urtheil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, sofern sie nämlich nach Maximen des blos theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz consequent verfuhrten.“

schwer möchte es seyn, sie aus der Weisheit, Macht und Güte ableiten zu wollen.

Hiernach ist der teleologische Beweis zwar nicht fehlerhaft, aber unvollkommen, und bedarf noch der Ergänzung aus anderen Quellen. Unmittelbar bietet sich zu solcher Ergänzung der Glaube an, der, begeistert von der Schönheit und Zweckmäßigkeit, Heiterkeit und Harmonie der Welt, so weit sie vor unsren Sinnen und Verstände offen daliegt, das nur Wahrscheinliche für gewiß zu nehmen, das noch Fehlende hinzuzufügen sich bereit zeigt. Dass aber jetzt das Daseyn des Gegenstandes des Glaubens nicht mehr ein bloßes Wünschenswerthes, sondern, nach den geführten Untersuchungen, ein höchst Wahrscheinliches ist, das giebt diesem Glauben, obgleich er immer noch ganz subjectiven Ursprungs ist, indem er Gefühlen zur Befriedigung dient, eine höhere wissenschaftliche Bedeutung: denn der Glaubige weiß nun wenigstens, dass er nichts Unmögliches, dass er nicht einmal Unwahrscheinliches, sondern überwiegend Wahrscheinliches glaubt. Aus diesem Gesichtspunkte wird man auch das Bekenntniß des sonst unerbittlichen Kritikers Kant begreiflich finden, wenn er hier sagt *): „Es würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, ob zwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergebrückt werden, dass sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden

*) Krit. d. r. B. S. 624.

sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.“

* * *

Der ontologische, kosmologische und teleologische Beweis bilden eine geschlossene Reihe: denn der erste unternimmt es, das Daseyn Gottes unabhängig von allen Datis der Erfahrung aus dem bloßen Begriff des Höchsten und Vollkommensten zu erweisen, die beiden andern gründen sich auf Erfahrungssdata, und zwar der erste auf eine allen Erfahrungsgegenständen gemeinschaftliche Eigenschaft, die Zufälligkeit ihres Daseyns, der zweite auf die besondere, nämlich teleologische Bestimmtheit mancher Erfahrungsgegenstände; der ontologische will Gott als den Sehenden, der kosmologische als den Wirkenden überhaupt, der teleologische als den absichtlich Wirkenden nachweisen. Die vorstehende Revision nicht nur der Beweise, zum Theil unter mancherlei abgeänderten Formen, sondern auch der Kant'schen Kritik und mancher gegen diese erhobenen Einwürfe, hat zwar Kant's Urtheile im Einzelnen nicht überall bestätigt, auch nicht dasselbe Endergebnis geliefert, aber doch zu einem ähnlichen Resultat geführt, indem wir zwar nicht zu dem Bekenntniß unsres theoretischen Nichtwissens, aber doch zu dem der Unvollkommenheit unsres theoretischen Wissens vom Daseyn Gottes gelangt sind. Denn der ontologische Beweis zeigte sich uns, in Uebereinstimmung mit Kant, als ein völlig verfehltes Unternehmen; der Gang des kosmologischen Beweises führte, vollständig verfolgt, eher von Gott ab, als zu ihm; der teleologische Beweis endlich hatte zwar genugsame Ueberzeugungskraft, bewies aber nicht genug, nämlich nicht eine höchste

Weisheit, Gute und Macht, auch nicht mit befriedigender Wahrscheinlichkeit deren Einheit, und war endlich kein streng logischer, sondern blieb nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis. Das Geschäft der Philosophie ist jedoch hiermit noch nicht beendigt, und es ist also wenigstens nicht nothwendig, daß der Auctoritäts- oder der Gefühls-Glaube schon hier ergänzend eingreife. Die Idee, den Glauben an Gott durch ein demonstratives Wissen desselben zu ersehen, war nur die erste Auslegung der allgemeinen Forderung, die Ueberzeugung von Gottes Seyn und Witken mit objectivgültigen Gründen zu befestigen. Da jenes nicht statt finden kann, so wird nun weiter zu untersuchen seyn, ob der Glaube, ohne seine Natur als freiwilliges Fürwahrhalten aufzugeben, sich doch dergestalt veredeln kann, daß er der eben in Erinnerung gebrachten allgemeinen Forderung Gnüge zu leisten im Stande sey. Diese Untersuchung werden wir in dem Folgenden führen.

2.

Von den ethischpraktischen Glaubensgründen.

Wenn wir sagen: Glaube ist das freiwillige Fürwahrhalten des blos Möglichen, höchstens Wahrscheinlichen; so darf dies freiwillig nicht mit willkürlich verwechselt werden, welches nach keinen Beweggründen gefragt seyn will, die das erstere allerdings anerkennt. Der Beweggrund zum Glauben liegt aber immer in einem Bedürfniß. Bei einem solchen kann stets gefragt werden: wozu bedarf ich? Die Antwort, die der religiöse Gefühls- und Auctoritätsglaube hierauf zu geben hat, ist immer nur auf ein subjectives Interesse

gerichtet; des Glaubens bedarf es hier, zur Beschwichtigung der Besorgniß, Verstörung der Furcht, Beruhigung des Gewissens, Milderung des Leidens, Erhöhung der Freude u. s. w., also immer zum Wohlbefinden des Gläubigen; der Glaube hat hier einen blos eubämonistischen und egoistischen Zweck. Wie wichtig dieser Zweck auch mir und denen, die an meinem Wohlseyn Anteil nehmen, scheinen mag, eine objective, allgemein anzuerkennende Bedeutung hat er doch nicht, er bleibt immer nur etwas Gemeines, an sich Werthloses. Allenfalls können alle Menschen, im Gefühl ihrer Hinfälligkeit daran Interesse nehmen; allein auch dann erhält er immer nur eine allgemein subjective Wichtigkeit, und wir werden uns eingestehen müssen, daß wir unter solchen Umständen von dem Glauben nichts Würdigeres zu sagen haben, als, daß er für uns Sterbliche etwas sehr Nützliches sey. Aus dieser Sphäre der bloßen Nützlichkeit kommen wir auch nicht heraus, wenn sich nachweisen lassen sollte, daß es des religiösen Glaubens zu einem Zwecke bedürfe, der absoluten objectiven Werth hat. Um einen solchen zu finden, wird man aus dem Gebiete des bloßen Wunschens, Sehnens, Verlangens, kurz des blos pathologischen Strebens heraus zu dem höhern Begehrten des Willens übergehen und sich fragen müssen, was für dieses von unbedingtem Werthe sey und daher das einzig würdige Ziel seines Strebens abgeben könne. Hierauf läßt sich nur antworten, daß dies das Sittliche sey, welches durch Gesinnungen und Handlungen hervorzubringen unser moralisches Bewußtseyn uns unzweideutig vorschreibt. Hier könnte nun zunächst vielleicht an die Förderung der Moralität durch den Glauben an Gott als den heiligen Urheber der sittlichen Gebote gedacht werden. Klein wäre dieser Zweck wirklich so würdig, wie er

für den ersten Anblick schreint? Will das Gute nicht um seines eignen Werthes willen und aus der Erkenntniß desselben geübt seyn und hört es nicht sogleich auf Sittlichgutes zu seyn, wenn es aus einer andern Triebfeder hervorgeht? In der That, was man durch Einmischung der göttlichen Auctorität in die Motiven des sittlichen Thuns an psychologischer Wirksamkeit gewinnen mag, das verliert man andrerseits an dem reinmoralischen Werthe der Handlung. Wenn dies aber auch nicht wäre, wenn auch die That als bloßes Ereigniß noch einen sittlichen Werth haben könnte, stände etwa der Glaube an Gott dann sehr ehrwürdig da; wenn er nichts weiter als ein disciplinarisches Hülfsmittel seyn sollte? Er wäre doch immer nur wieder ein Nützliches, obgleich freilich jetzt der Zweck, wozu er nützte, einen wahrhaften Werth besäße. Dies Alles führt nun darauf, daß der religiöse Glaube, wenn er der innern blos relativen Werthschätzung des Nützlichen gänzlich entrückt werden soll, nicht als Mittel zur Erreichung eines, wenn auch noch so erhabenen, Zweckes, sondern als Bedingung der Möglichkeit dieses Zweckes selbst erscheinen muß. In Beziehung auf das Sittliche kann dies nun geschehen, wenn man die Motiven des sittlichen Strebens von dem Ziel desselben unterscheidet. Jene müssen allerdings ganz allein in der lebendigen Ueberzeugung vom unbedingten Werth des Guten, im reinen Wohlgefallen an ihm enthalten seyn; das sittliche Streben aber wird außerdem, wie jedes Streben, ganz abgesehen von den Veranlassungen, die es hervorbringen, auf einen Gegenstand gerichtet seyn müssen, der als ein begehrenswerther, als ein Gut erscheint und hier das höchste Gut heißt. Läßt sich nun von dem Glauben an Gott zeigen, daß er die einzige Bedingung ist, unter welcher das Ziel des sittlichen Strebens, das

höchste Gut, als ein erreichbares sich darstellt, so hört er auf, ein blos Nützliches zu seyn, bleibt aber dessenungeachtet ein unentbehrliches Bedürfniß für das sittliche Handeln, da ohne Voraussezung der Erreichbarkeit seines Ziels kein ernstes festes Wollen möglich ist. Wir haben nun zunächst zu prüfen, mit welchem Erfolge Kant diesen Gedanken zur Ausführung zu bringen versucht hat.

A.

Ueber Kant's moralischen Beweis für das Daseyn Gottes.

Nach Kant besteht das höchste Gut aus zwei Elementen, aus Tugend und Glückseligkeit; jene soll die Bedingung nicht sowohl zur Erlangung dieser seyn, als vielmehr nur die Würdigkeit dazu geben, diese aber, die Glückseligkeit, soll jener, der Tugend genau proportional seyn. Tugend ist hier die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz, Glückseligkeit aber der Zustand der Befriedigung der Neigungen, glückselig der, „dem im Ganzen seiner Existenz Alles nach Wunsch und Willen geht.“ Das Ziel des Strebens für den Tugendhaften ist also zunächst sittliche Vollkommenheit, aber in demselben Maße, in welchem er sich diesem Ziele nähert, hat er Anspruch darauf, glückselig zu seyn; Beweegrund zum sittlichen Handeln darf aber die Aussicht auf Glückseligkeit nie werben; indirect ist uns jedoch, in sofern wir der Tugend nachtrachten sollen, auch die Beförderung der Glückseligkeit, nämlich durch Erfüllung der Bedingungen, welche die Würdigkeit zu ihrem Besitze verleihen, zur Pflicht gemacht. Die Tugend aber in der angegebenen strengen Bedeutung, in welcher sie mit Heiligkeit einerlei ist, vermag kein Mensch in seinem endli-

chen Daseyn zu erreichen. Da nun aber das Sittengesetz durch bloß theilweise oder annähernde Erfüllung nicht befriedigt wird, so ist, damit ihm ganz Genüge geschehen könne, ein unendliches Fortschreiten erforderlich, wozu die Bedingungen nur in einer unendlichen persönlichen Fortdauer gegeben seyn können. Besitzt also das Sittengesetz objective Gültigkeit, so muß als Bedingung seiner praktischen Erfüllung auch persönliche Unsterblichkeit der zur Sittlichkeit bestimmten Wesen zugestanden werden. — Allein weder die Tugend als absichtlich reiner Wille, noch das ihr zum Grunde liegende moralische Gesetz steht in einem solchen Zusammenhange mit der Natur, daß daraus Glückseligkeit als eine nothwendige Folge der Tugendübung hervorgehen müßte: denn die Triebebeden dieser letzteren sollen von aller Rücksicht auf die Befriedigung von Begierden frei seyn, und das Sittengesetz ist ohne alle Beziehung auf die Natur und deren Uebereinstimmung mit unsern Begehrungen. Gehört aber Glückseligkeit wesentlich mit zum höchsten Gute, nach dem wir streben sollen, so muß, da kein Sollen ohne ein Können denkbar ist, auch dieses Element des selben möglich seyn. Damit also zu der Tugend die ihr proportionale Glückseligkeit komme, ist eine von der Natur verschiedene moralische Ursache der Natur erforderlich, die nur ein Wesen seyn kann, in dem mit der tiefsten Einsicht und höchsten Macht sich ein heiliger Wille verbindet: Wenn nun also das sittliche Streben — die Erreichbarkeit seines Ziels, des höchsten Guts, voraussehen muß, dieses aber zu seiner Möglichkeit der Annahme eines moralischen Welturhebers bedarf, so ist es, weil das Gute zu wollen nicht ein beliebiger Entschluß, sondern Pflicht ist, moralisch nothwendig, daß Daseyn Gottes anzuerkennen.

Es darf nicht unbemerkt bleiben, daß dieses die Fassung ist, welche Kant seinem Gedankengange in der Kritik der praktischen Vernunft gegeben hat, wo Gott und Unsterblichkeit als „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ auftreten, indem die Kritik der reinen Vernunft in dem Abschnitt vom Ideal des höchsten Guts in mehreren Punkten nicht unverzerrliche Abweichungen enthält, die wir nicht ganz mit Stillschweigen übergehen können. Obgleich das höchste Gut, sowie der Begriff der Glückseligkeit dort auf dieselbe Weise bestimmt wird, so wird doch letzterer in einem beschränkteren Sinne genommen, wenn es heißt, daß ein System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit sich auch als nothwendig denken lasse, dann nämlich, wenn Jedermann thäte, was er soll, also alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der jede Privatwillkür sich unterordnet, entsprangen; denn hier wird die Glückseligkeit nicht in der Befriedigung der Wünsche überhaupt, also auch derer, deren Erfüllung von der Natur erwartet werden muß, sondern nur der andern gesucht, deren Befriedigung von der Bereitwilligkeit unserer Mitmenschen abhängt. Da nun, so wird weiter gefolgert, Verhältnisse dieser Art nicht statt finden, so kann Glückseligkeit für die Tugend nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft Ursache der Natur ist. Da aber ein solches Beisammenseyn beider, was eine moralische Welt genannt werden kann, unsere Sinnenwelt nicht darbietet, so haben wir sie als Folge unsres Verhaltens in dieser, als eine künstige anzunehmen. Hier also wird auch die Unsterblichkeit ganz allein postulirt, um der Tugend ihren Preis zu reichen, in beiden Darstellungen aber Gott, um diesen Preis zuzuerkennen und die Realisirung derselben zu bewirken.

Prüfen wir jetzt diesen Gedankengang im Ganzen und Einzelnen. Der Beweis geht aus von dem Sache: was wir sollen, muß möglich seyn, der vollkommen richtig ist: denn in dem Sollen liegt allerdings eine Bürgschaft für das Können, ein Sollen ohne Können wäre ungereimt, könnte uns nicht zugemuthet werden, ein anzuerkennendes Sollen schließt aber die Möglichkeit ein, ohne jedoch dieselbe als seine Bedingung vorauszusehen: denn wie Kant und Fichte richtig lehren, ich soll nicht, weil ich kann, sondern ich kann, weil ich soll. Jenes „möglich“ aber hat eine doppelte Bedeutung, indem es einmal die subjective Beschränkung ausdrückt, das in dem Sollen Vorgeschriebene zu vollziehen, das andremal die objective Erreichbarkeit des Gegenstandes, der dem Streben zum Ziel dienen soll. Die Bedingungen der Möglichkeit (in beiderlei Sinne) von dem, was wir sollen, sind daher moralisch nothwendig und müssen postulirt werden.

Mit dieser allgemeinen Anlage des Beweises sind wir nun völlig einverstanden, nicht aber mit der besondern Ausführung. Wonach wir streben sollen, das ist die Tugend, das rein Sittliche, Gute, unter welchen Formeln dasselbe auch näher gedeutet werden möge. Kant hat das große Verdienst, den Begriff desselben von dem falschen unechten Bestandtheile der Glückseligkeit völlig gereinigt zu haben. Im Sinne Kant's muß als subjective Bedingung der Möglichkeit der Tugend die Freiheit, als die Fähigkeit, sich unabhängig von sinnlichen Triebsfedern dem moralischen Gesetz gemäß zu bestimmen, postulirt werden, als objective Bedingung der völligen Erreichung des Tugendideals wird eben so die Annahme persönlicher Unsterblichkeit moralisch nothwendig; so weit wäre Alles in Ordnung. Um aber zum dritten Postulat zu gelangen, werden Wege

eingeschlagen, die nicht die geradesten sind. Der aus der Moral verwiesenen Glückseligkeitslehre glaubte Kant mitleidig ein Asyl in der Religion bereiten zu müssen. Er sagt freilich nicht, daß das Sittengesetz gebiete, nach Glückseligkeit zu streben, denn das würde, wie er richtig bemerkt, nur eine Klugheitslehre seyn; aber er glaubt doch, wenn von dem Gegenstand des Strebens die Rede ist, der Glückseligkeit einige Zugeständnisse machen zu müssen, und so sagt er, das Gesetz gebiete: Strebe nach der Würdigkeit, glückselig zu seyn. Damit ist aber eine sehr schiefe, schwankende, schielende Vorschrift ertheilt. Freilich sagt Kant, jene Würdigkeit bestehে allein in der Tugend. Aber nun fragt es sich weiter, ob in jenem Gebot der Accent auf „Würdigkeit“ oder auf „glückselig“ liegt; im ersten Falle ist die Glückseligkeit ein völlig überflüssiges Anhängsel, das Streben ist dann direct auf die Erlangung der Tugend gerichtet, im andern Falle aber würde Kant, sich selbst untreu, in den alten Eudämonismus zurückfallen müssen. Oder soll es etwa noch ein Drittes geben, sollen wir etwa nach der Tugend mit Beziehung auf Glückseligkeit streben, d. h., um jene uns bewerbend, verstoßen einen sehnfütigen Seitenblick auf diese werfen? Das konnte der ehrliche Kant nicht wollen, und doch möchte aus diesem Parilemma nicht herauszukommen seyn. Der von Kant öfter gebrauchte Ausdruck „das höchste Gut besörtern“ oder gar der „der Bearbeitung zum höchsten Gute“ hat etwas äußerst Geschraubtes, Gezwungenes, wenn dabei nicht blos an das Streben nach der Tugend, sondern zugleich an die in Folge der Erwerbung derselben zu hoffende Glückseligkeit gedacht werden soll. Kant giebt die Aussicht auf Glückseligkeit, aber wir sollen nicht nach ihr streben, sondern sie nur hoffen, und doch soll anderseits das Streben wieder nicht blos

auf das Objekt der Sittlichkeit gerichtet seyn, weit diese nicht das ganze höchste Gut sey; ein harter Widerspruch.

Indessen dürfen wir doch auch nicht verkennen, daß das Beisammenseyn der Glückseligkeit mit der Tugend ein sehr allgemein ansprechender Gedanke ist, der nicht übereilt weggeworfen werden darf, sondern sorgfältig untersucht werden muß. Glückseligkeit fordert Kant zum höchsten Gut „nicht blos in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen*).“ Es ist offenbar eine Belohnung, die der Tugend durch die Glückseligkeit zu Theil werden soll: denn die Würdigkeit zum Empfang der lehtern und das proportionale Maß, nach dem sie zugemessen werden soll, erinnern ganz an den Arbeiter, der seines Lohnes werth ist. Hier möchte nun zuerst gefragt werden, ob nach Kant's strengen Begriffen von Tugend, nach welchen das moralische Gesetz durch bloße Annäherung gar nicht, sondern nur durch völlige Erfüllung befriedigt, der blos approximativen und fragmentarischen menschlichen Tugend also eigentlich gar kein Werth beigelegt wird, überhaupt noch von Ansprüchen auf Belohnung die Rede seyn können und dürfe. Aber wenn wir dies auch bei Seite setzen, ist denn Glückseligkeit für die Tugend eine angemessene Belohnung? Bedarf diese überhaupt einer

*) Krit. d. prakt. B. Werke v. §. IV. 229. v. R. u. S. VIII. 246.

solchen? Kann endlich von Belohnung der Tugend nach richtigem Begriffen auch nur die Rede seyn? — Wem siele nicht bei der ersten Frage ein, daß Glückseligkeit das Veränderlichste, Vergänglichste, ja selbst Unbestimmteste ist, was sich denken läßt, daß nur so lange existirt, als man es noch nicht besitzt, daß nur noch im Moment der Befriedigung des Wunsches oder der Begierde Genuss giebt, dann aber urplötzlich als ein Nichtiges und Werthloses erscheint. „Wer Glückseligkeit erwartet“ — sagt Fichte*) — „ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Thor; es giebt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich.“ Gewiß wenigstens keine dauernde Glückseligkeit! Und solcher richtige, vergängliche Preis soll geboten werden für das kostliche, ewig unvergängliche Kleinod der Tugend, dessen Werth nicht wechselt mit dem Zeitalter oder der Mode, der Meinung oder dem Glauben! — Aber wenn es auch einen würdigen Preis gäbe, die Tugend bedarf davon nicht. Mehr schon als sie begehrts, bietet ihr die innere Zufriedenheit, welche der Ausdruck des Beifalls der Selbstbeurtheilung ist, des Beifalls über die Harmonie zwischen dem Willen des Tugendhaften und dem Tugendideal. Wir sagen: mehr schon bietet diese Zufriedenheit als die Tugend begehrts; denn so ganz ist ihr Wesen dem bloßen subiectiven Genuss fremd, so ganz beruht es auf einem objectiven Wohlgefallen, daß die reinste Tugend, selbst in dem Genuss des Wohlgefühls, das sie bleibend zurückläßt, und in dem ihre Seligkeit besteht, zu schwelgen sich schämt. Aber wollte, könnte sie dies, so möchte gegen die himmlische Zufriedenheit dieses sittlich reinen Bewußtseyns keine Befriedigung irgend

*) Appellation gegen die Anklage des Atheneum S. 66.

welcher Wünsche und Neigungen noch als etwas Werthvolles in Betracht kommen. — Endlich aber kann und darf der Zugend keine Belohnung angeboten werden, nicht blos, weil es ihrer unwürdig, sondern weil es ungereimt ist. Lohn und Strafe nämlich beziehen sich auf Thaten, nicht auf Gesinnungen. In der Gesinnung aber wurzelt die Zugend so ganz und gar, daß ihr Werth nicht nach dem zu beurtheilen ist, was durch sie geschieht, sondern nach den Beweggründen, aus denen es geschieht. Je mehr eine Wohlthat aus reisnem Wohlwollen hervorgegangen ist, um so verlebender ist es, dem Geber eine Belohnung dafür anzubieten. Der Lohn gebührt dem gemeinen Dienste, der allerdings für den, der ihn empfängt, auch eine Wohlthat ist, aber ohne Wohlwollen, gerade so wie auch der Lohn, der dafür gezahlt wird. Beide, Dienst und Lohn, gleichen sich einander gegenseitig aus, der Lohn hebt die Abhängigkeit des Lohnenden von dem Dienenden eben so auf, wie der Dienst die des Dienenden von dem Lohnenden. Indessen muß sich allerdings auch der wohlwollendste, uninteressirteste Wohlthäter gefallen lassen, daß ihm zum Danke von dem Empfänger seiner Wohlthat irgend ein kleiner Dienst, eine Aufmerksamkeit u. dgl. gespendet werde, und es gilt mit Recht für Hochmuth, der sich über Andre erheben will, eine solche Gegengabe zu verschmähen: denn durch die Annahme wird auf ein durch die Wohlthat stillschweigend begründetes Abhängigkeitsverhältniß des Empfängers von dem Geber Verzicht geleistet; hier kann und muß er also, wie es scheint, eine Belohnung empfangen. Es ist dies aber hier keine eigentliche Belohnung, es ist nur das Symbol des erwiederten Wohlwollens. Der Empfänger will sich dadurch nicht mit dem Geber auseinander setzen, sondern sich mit ihm verbinden, ihm

seine Liebe und Ergebenheit, also seine Gesinnung bezeigen. Wo etwa hier eine Absicht auszugleichen hervorleuchtete, da würde sich der Geber verlebt finden, denn er würde sein Wohlwollen verkannt sehen. Also auch im Verkehr der Personen mit einander darf um so weniger an Belohnung gedacht werden, je mehr in den Handlungen, durch welche sie sich berühren, die Gesinnung die Hauptsache ist. Immer aber sind es doch mehrere Personen, zwischen denen von einer zur andern eine absichtliche That übergeht. Insofern nun der Tugendhafte Andern Gutes erwiesen, hat er Belohnung — wir möchten nicht sagen zu hoffen oder zu erwarten, sondern — sich gefallen zu lassen; allein es ist eine offensbare Begriffsverwechslung, wenn die Tugend als Gesinnung den Lohn annehmen soll, der nur der That gilt. Für die rein innerliche, immaterielle That der Unterwerfung des Willens unter die Idee des Sittlichguten giebt es keine Belohnung, und kann es keine geben: denn es fehlt hier das transiente Verhältniß, der Übergang von der einen Person zur andern, es fehlt die Ungleichheit des Thuenden und Leidenden, des Abhängigmachenden und Abhängigwerdenden, die durch die Belohnung ausgeglichen werden soll, es fehlt die Ungleichheit in dem Verhältniß zweier Personen zu einander, in Beziehung auf welche Belohnung allein einen Sinn hat. Darum ist es ungereimt, an Belohnung der Tugend zu denken.

Wir leugnen also den Satz, daß der Tugend ein ihrer Vollkommenheit proportionales Maß von Glückseligkeit gebühre, und finden daher hier auch nicht die Berechtigung, das Daseyn Gottes zu postuliren. Sollte aber nach Kant die Glückseligkeit zur Belohnung guter Thaten dienen, so durfte auch die Bestrafung der bösen nicht fehlen. Dann bekam der

moralische Beweis eine andere Wendung und etwa diejenige Form, in der er in populären, besonders theologischen Schriften nicht selten vorkommt, und welcher der Gedankengang der Deduction in der Kritik der reinen Vernunft näher steht. Er beginnt dann nämlich mit dem Erfahrungssatz, daß tugendhafte und lasterhafte Handlungen im irdischen Daseyn bei weitem nicht immer die gebührende Vergeltung trifft, woraus dann weiter gefolgert wird, daß die Existenz eines andern Lebens, in welchem, und eines vergeltenden Gottes, durch welchen eine Ausgleichung der Ungerechtigkeit im irdischmenschlichen Daseyn erfolge, moralisch nothwendig sey. Um die Gültigkeit dieser Folgerung anzuerkennen, ist aber erforderlich, daß die Ueberzeugung von einer moralischen Ordnung der Dinge gehörig begründet werde. Dazu bedarf es jedoch einer andern Bestimmung des höchsten Guts als die ist, welche Kant gegeben hat; hierauf werden wir weiter unten zurückkommen.

Hier aber mag noch die Bemerkung stehen, daß die Fortdauer einer persönlichen Fortdauer zur Vollendung des hier nur zur beginnenden Tugendstrebens weder im Interesse der Cittlichkeit ist, noch sich mit der Bedeutung des Sollens verträgt. Denn wem entginge wol, daß die Aussicht auf eine unbegrenzte Zukunft mit der Möglichkeit nicht nur, sondern sogar der Bestimmung, das hier Verabsäumte nachzuholen, der Schwäche des menschlichen Willens den verderblichsten Gorschub leisten und die Besserung ins Unendliche hinausrücken müßte. Sodann aber wenn, wie doch Kant selbst lehrt, was wir sollen, wir auch können müssen, wo bleibt denn die Anwendung dieses Satzes, wenn eingestanden wird, daß vollkommene Tugend hier unerreichbar sey? Daß der Lebenslauf auch des bessern Menschen nicht das fleckenlose Bild eines Heiligen

darstellt, ist ganz gewiß, daß aber die gute Gesinnung im Menschen die herrschende werden, und sein Wille unter den Verhältnissen des Lebens in Gesinnung und Handlung immer mehr den Fortbewegungen der Sittlichkeit entsprechen könne und wenigstens in den einzelnen Fällen oft genug in aller Strenge entspreche, kann ebensfalls nicht in Abrede gestellt werden. Mag nun gleich der Erfahrung gemäß ein vollendet tugendhafter Charakter für ein noch nie erreichtes Ziel gelten — für schlechthin unerreichbar ist er nicht zu halten, denn die sittlichen Gebote würden dann keine Anerkennung verdienen. Uebrigens hat auch jede einzelne wahrhafte Tugendübung ihren absoluten Werth, und es läßt sich nicht behaupten, daß der nach der Tugend Ringende, wenn er auch in diesem Streben noch manchmal strauchelt, der Idee der Sittlichkeit gerade eben so wenig Gnüge leiste, wie der Leichtsinnige oder der Böse *). Und so schwanken denn auch die Fundamente des Postulats der Unsterblichkeit.

Kant selbst macht in der Kritik der Urtheilkraft **) über seinen moralischen Beweis folgende Bemerkung: „Dieser Beweis will nicht sagen: es ist eben so notwendig, daß

*) Ist es erlaubt sich hier eines geometrischen Gleichnisses zu bedienen, so möchten wir sagen: die Annäherung der Tugend an ihr Ziel ist asymptotisch. Das Ziel liegt nicht im Unendlichen, so daß jeder auch noch so große Fortschritt im Endlichen doch im Grunde immer noch, wie zuerst, eine unendliche Distanz zwischen Ziel und Streben dem übrig ließe, wobei die Tugend eine Arbeit der Danaiden würde; nein! das Ziel liegt im Endlichen, Erreichbaren, es ist eine unendliche Näherung möglich, aber sie geschieht nur immer langsamer, die weit größere Anstrengung bringt doch nur einen kleinen Erfolg zur Annäherung hervor. — Dieses Gesetz asymptotischer Annäherung ist, wie die mathematische Psychologie sogar in Formeln nachweist, jedem unvollendeten psychischen Streben eigenthümlich.

**) §. 87. nach dem Vortrag des Beweises.

Daseyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen; mithin wer sich vom ersten nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem letzteren los zu seyn urtheilen. Nein! nur die Beabsichtigung des durch die Befolgung des letzteren zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste) müßte alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde sich an die Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erklären müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als Materie des Wollens)“ u. s. w. Und weiterhin: „Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sey kein Gott und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser noch einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begrenzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und seyn müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. — — — Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als un-

möglich aufzugeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen innern Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er — — in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Daseyn eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen.“ Kant ist hier sehr nahe daran, den Satz auszusprechen: Es gibt keine Moralität ohne Religiosität! Aber er deutet dies nur zaghaft an. Die Trennung der Moral als Wissenschaft von der Religionslehre hatte ihm zu viel Mühe gekostet, als daß er nicht hätte einige Besorgniß hegen sollen, daß eine praktische Vereinigung beider als ein Argument gegen ihre theoretische Trennung möchte angesehen werden. Klarer und unbefangener sah hier Fichte, der sich darüber so ausspricht *): „Diejenigen, welche sagen: die Pflicht muß schlechthin, ohne Rücksicht auf einen Zweck, geschehen, drücken sich nicht genau aus. Abgerechnet, daß sie in ihrer Philosophie nimmermehr werden erklären können, woher denn dem blos formalen Sittengebote ein materieller Inhalt entstehe — — — dies abgerechnet, erkennen sie gänzlich die Denkart des endlichen Wesens. Es ist schlechthin unmöglich, daß der Mensch ohne Aussicht auf einen Zweck handle. Indem er sich zum Handeln bestimmt, entsteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus seinem Handeln folgen werde, und dies

*) Appellation S. 42.

eben ist der Zweckbegriff. Sener durch die pflichtmäßige Gesinnung zu erreichende Zweck ist nur kein Genuss, — das wollen sie sagen, und darin haben sie Recht; er ist die Behauptung der der Vernunft gebührenden Würde. Welche sagen: selbst wennemand an Gott und Unsterblichkeit verzweifelte, müßte er dennoch seine Pflicht thun, seien absolut unvereinbare Dinge zusammen. Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung und du wirst Gott erkennen, und während du uns Andern noch in der Sinnenwelt erscheinst, für dich selbst schon hienieden im ewigen Leben dich befinden. Darin aber haben sie abermals Recht, daß die pflichtmäßige Gesinnung sich nicht auf den Glauben an Gott und Unsterblichkeit, sondern daß umgekehrt der Glaube an Gott und Unsterblichkeit auf die pflichtmäßige Gesinnung sich gründet.“ Dies führt uns nun auf Fichte's eigene wissenschaftliche Begründung des Glaubens, die hiernach verschieden im Prinzip auch zu andern Resultaten führen mußte. Und wie hätten Fichte die Resultate des Kant'schen Beweises genügen können, ihm, der die Erwartung der Glückseligkeit und eines ihr zu Liebe angenommenen Gottes für Hirngespinnste und das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, für das System der Abgötterei und des Götzendienstes erklärte, ja der, zwar nur auf seine pietistischen Gegner loschlagend, aber doch auch Kant treffend, in seinem titanischen Born in die Worte ausbricht: „Sey dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder, oder sey es ein allmächtiger, allgegenwärtiger, allkluger Schöpfer Himmels und der Erde: — wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist er ein Göte*.“ In der

*) Appellation S. 67.

That, der unparteiischsten Erörterung muß es befremdend, unangemessen, unzulässig erscheinen, daß überall hier Gott nur als der durch Glückseligkeit die Tugend belohnende, nicht auch als der durch Angst und Wehe das Böse bestrafe dargestellt wird. Durch diese Einseitigkeit klebt dem moralischen Gott Kant's immer noch etwas von einem Fetisch an. Und ist es denn wissenschaftlich erlaubt, aus dem Begriff der Vergeltung, der sich gleichmäßig auf Lohn und Strafe bezieht, mit solcher Willkür nur das eine Glied anzuwenden und das andre wegzulassen? Die Begriffe von Lohn und Strafe entspringen aus einem und demselben Prinzip, dem der Compensation, der Ausgleichung der That. Muß daher Gott als belohnend, so muß er auch als bestrafend gedacht werden. Freilich ist es eine ganz andre Frage, ob überhaupt der Begriff Gottes als des Vergelters vor allen andern Bestimmungen der göttlichen Idee so vorragend wichtig ist, um an ihn die moralische Ueberzeugung vom Daseyn Gottes knüpfen zu können. Hierüber werden wir sehr bald Gelegenheit finden, unsere Ansicht auszusprechen.

B.

Ueber Fichte's Begründung des Glaubens an eine göttliche Weltregierung.

Wenn man von Kant's Darstellung seines moralischen Beweises für das Daseyn Gottes in einer seiner Kritiken zu dem hinlänglich bekannten, ja verrufenen Aufsatz Fichte's „über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*“

*) Fichte's und Niethammer's philos. Journal. Bd. VIII. S. 1 — 20. Neben Fichte's Aufsatz darf der von Forberg (a. a. D. S. 21.) nicht unerwähnt

kommt, so fühlt man nicht nur den Unterschied zweier wesentlich verschiedenen Individualitäten und ihnen entsprechender Systeme, sondern auch den einer rein wissenschaftlichen Entwicklung, die nur durch die Einsicht zu wirken strebt, und einer Darstellungsweise, die zwar nicht unwissenschaftlich genannt werden kann, aber doch ein rhetorisches Element enthält, das, in seinem dictatorischen Tone, zuweilen eher dem Tagesbefehl

bleiben, der ja bekanntlich die Veranlassung zu jenem gab, und, zwar minder kühn und durchgreifend, doch Manches mit ihm gemein hat. Wir heben daraus folgende Stellen hervor: „Religion ist nichts andres, als ein praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung. — — Wenn es in der Welt so zugeht, daß auf das endliche Gelingen des Guten gerechnet ist, so giebt es eine moralische Weltregierung. Ist hingegen Tugend und Laster dem Schicksal völlig gleichgültig, so giebt es keine. Der erhabene Geist, der die Welt nach moralischer Gesetzen regiert, ist die Gottheit, und dies ist der einzige Begriff von Gott, dessen die Religion bedarf, oder durch den vielmehr die Religion selbst erst möglich wird. — — So wie die Idee einer künftigen möglichen Uebereinstimmung aller Menschen in allen Urtheilen allen denkenden Menschen unablässig vor Augen schwebt, so schwebt auch allen moralisch guten Menschen die Idee einer allgemeinen Uebereinstimmung im Guten, die Idee einer allgemeinen Verbreitung von Gerechtigkeit und Wohlwollen vor Augen. — — Der gute Mensch wünscht, daß das Gute überall auf Erden herrschen möge, und er fühlt sich in seinem Gewissen verbunden, Alles zu thun, was er kann, um diesen Zweck bewirken zu helfen. Daß dieser Zweck möglich sey, weiß er zwar nicht, nämlich er kann es nicht beweisen. Es steht ihm also frei zu glauben, was er wünscht und will. Er glaubt also, daß der Zweck der Alleinherrschaft des Guten allerdings ein möglicher Zweck sey. Er kann es, wenn er speculirt, dahin gestellt seyn lassen, ob jener Zweck möglich oder unmöglich sey, nur wenn er handelt, muß er versfahren, als ob er sich für die Möglichkeit entschlieben hätte. — — Religion ist Pflicht. Es ist nicht Pflicht zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott als moralischer Weltregierer existirt, sondern es ist blos und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte (!). — — Religion ist keineswegs ein Rothbehelf menschlicher Schwäche, sondern die Macht des moralischen Willens erscheint vielmehr niegends herrlicher und erhabener, als in den Maximen des religiösen Menschen: Ich will, daß es besser werde, auch wenn die Natur nicht will! — — Religion ist keine Überzeugung des Verstandes, sondern eine Maxime des Willens.“

eines Feldherrn, als dem Glaubensbekenntniß eines Philosophen ähnlich sieht, jedoch als kräftiger Ausdruck eines echt sittlichen Charakters immer Achtung verdient. In der zur Vertheidigung gegen die in Folge dieses Auffahres erhobene Anklage des Atheismus geschriebenen „Appellation an das Publikum“ aber bricht das Wetterleuchten zu einem stürmischen Gewitter aus, und wir sehen eine blutige Schlacht gegen die süßlich-frommen Glückseligkeitsgläubigen liefern. Wenn man die der Wissenschaft fremdartigen leidenschaftlichen Elemente in Abzug bringt, so bleibt bei Fichte allerdings immer noch ein metallischer Kern zurück, der nicht in Feuer und Rauch aufgeht, der aber nach der Entkleidung sich doch so viel anders ausnimmt, daß bei der Relation das ihm ursprünglich gegebene Gewand nicht ganz entfernt werden darf. Wir werden daher zunächst mit Fichte's eigenen Worten einen Auszug aus seiner Abhandlung geben.

„Der entscheidende Punkt, auf den es bei Beantwortung der Frage nach dem Grunde unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung ankommt, ist der, daß jener Glaube nicht etwa vorgestellt werde als eine willkürliche Annahme, die der Mensch machen könne oder auch nicht, nachdem es ihm beliebe, als ein freier Entschluß für wahr zu halten, was das Herz wünscht, weil es dasselbe wünscht, als eine Ergänzung oder Ersekzung der zureichenden Ueberzeugungsgründe durch die Hoffnung. — Durch unsern Begriff einer übersinnlichen Welt muß jener Glaube begründet werden. Es giebt einen solchen Begriff. Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnwelt, absolut thätig in mir selbst und durch mich selbst; sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck:

nur erhält sie denselben nicht von außen her, sondern sie sieht sich ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein nothwendiger Zweck sind das Uebersinnliche. An dieser Freiheit und dieser Bestimmung derselben kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben. Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Inneres zerstören will; ich kann nur darum nicht weiter, weil ich weiter gehen nicht wollen kann. Ich könnte an und vor sich wohl weiter, wenn ich mich in Widerspruch mit mir selbst versetzen wollte. Die Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung geht sonach selbst schon aus moralischer Stim-
mung hervor und ist Glaube; und man sagt insosfern ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube. — Indem ich nun jenen mir durch mein eignes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, sehe ich zugleich die Ausführung derselben durch wirk-
liches Handeln als möglich. Denn, ich sehe mir etwas als Zweck vor, heißt: ich sehe es in irgend einer zukünftigen Zeit als wirklich. Ich muß, wenn ich nicht mein eignes Wesen verleugnen will, das erste, die Ausführung jenes Zweckes mir vorsehen; ich muß sonach auch das zweite, seine Ausführbar-
keit annehmen. — Dass aber der Vernunftzweck wirklich werde, kann nur durch das Wirken des freien Wesens erreicht werden, aber es wird dadurch ganz sicher erreicht, zufolge eines höhern Gesetzes. Rechtthun ist möglich und jede Lage ist durch jenes höhere Gesetz darauf berechnet; die sittliche That gelingt, — zufolge derselben Einrichtung, unschulbar, und die unsittliche mißlingt unfehlbar. Die ganze Welt hat für uns eine völlig veränderte Ansicht erhalten. Unsre Welt ist das verfinnlichte Materiale unsrer Pflicht; dies ist das eigentliche Reele in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der

Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist. Niemand kann ohne Vernichtung seine moralische Bestimmung so weit aufgeben, daß sie ihn nicht wenigstens noch in diesen Schranken für die künftige höhere Veredlung aufbewahre. So als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Princip dieses Glaubens an die Realität der Sinnwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart. — Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechtthun. Dieses ist das einzige mögliche Glaubensbekenntniß; fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich; jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung derselben vollzogen, und alle Folgen derselben werden nur in ihm auf behalten. Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, daß man über die Folgen seiner Handlung klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorher zu sehen glaubt, so seinen eigenen Rath über den Rath Gottes erhebt und sich selbst zum Gotte macht. — Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ur-

sache desselben anzunehmen; der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluß sicher nicht und kennt kein solches besondres Wesen; nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht ihn. — Wenn man euch auch erlauben wollte, ein besonderes Wesen als die Ursache jener moralischen Weltordnung anzunehmen, was habt ihr eigentlich denn nun gewonnen? Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden seyn, es soll in der letzten nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig seyn, Persönlichkeit haben und Bewußtseyn. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtseyn? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gesunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechtedings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem Endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. — So bleibt denn der Glaube bei dem unmittelbar Gegebenen und steht unerschütterlich fest; wird er abhängig gemacht vom Begriffe, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich und voller Widersprüche. — Es ist daher ein Mißverständniß zu sagen: es sey zweifelhaft, ob ein Gott sey oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewißheit, daß einzige absolut gültige, objective, daß es eine moralische Weltordnung giebt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; daß jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eignes Betragen

verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane, daß ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mißlingt, und daß denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann eben so wenig von der andern Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken und das Resultat dieses Nachdenkens sich endlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott als einer besondern Substanz unmöglich und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe."

In dieser Darlegung ist nun vor allen Dingen das auszuscheiden, was nur mit Fichte's damaligem rein idealistischen Systeme steht und fällt, um dasjenige gewahrt zu werden, was auch bei einer ganz andern Weltansicht noch als haltbar erscheint. Zu jenem gehört zuerst Fichte's Freiheitslehre. Wenn man daran denkt, daß bei Kant die Freiheit nur schüchtern als ein Postulat auftrat, das die Bedingung der Möglichkeit des Sollens enthält und nur hierdurch gestützt ward, im Übrigen unbegreiflich blieb; wenn man, gleichsam als Gegenstück von Fichte, sich gar an Schleiermacher's Behauptung eines absoluten Abhängigkeitsgefühls erinnert, so nimmt sich diese mit vollen Backen verkündigte „über alles Sinnliche erhabene Macht," der blos das axiomatische „ich finde mich" vorangeht, in der That etwas grosssprecherisch aus. Dazu wäre nöthig, daß wir das Bewußtseyn einer uns zu Gebote stehenden unendlichen Macht in uns trügen, indeß der stärkste Charakter nur an dem Glauben festhält, seine sittliche Kraft werde in dem härtesten Kampfe mit der Sinnlichkeit sich doch immer

als zureichend bewähren, indeß jeder, der nicht in blinder Eitelkeit schon den Gipfel der Moralität erreicht zu haben wähnt, weiß, daß mit jeder Besserung und moralischen Verb Vollkommenheit jene sittliche Kraft wächst, also nur unter der Voraussetzung eines unausgesetzten der Tugend geweihten Lebens sich dem Ziele einer über alles Sinnliche erhabenen Macht annähert. Freilich können und werden wir hier auf den alten Unterschied von potentia und actus verwiesen werden: denn an einem andern Orte*) heißt es: „Der zwar zu keiner Zeit zu erreichende, jedoch unaufhörlich zu befördernde Zweck unsers ganzen Daseyns und alles unsers Handelns ist, daß das Vernunftwesen absolut und ganz frei, selbstständig und unabhängig werde von Allem, das nicht selbst Vernunft ist. Die Vernunft soll ihr selbst genügen.“ Wenn man uns nur erklärte, wie eine potentia, die doch nicht ein bloß logischer Gedanke, sondern etwas Wirkliches seyn soll, ohne actus denkbar wäre, wenn wir nur nicht wüssten, daß der Begriff der Selbstbestimmung (zum actus) ein widersprechender ist. Doch wie dem sey, wir sollten wenigstens aus dieser letzten Stelle den Zweck, die Bestimmung der Freiheit etwas näher kennen lernen. Und welche ist es also? „Die Bestimmung der Freiheit ist, das Vernunftwesen frei zu machen;“ was nur entweder eine seltsame Kreisberklärung ist oder eben nur dies bedeuten kann, daß aus der potentiellen, virtuellen Freiheit eine actuelle werden soll. In dieser Freiheit, in diesem Streben nach Freiheit liegt aber an sich noch gar nichts Sittliches, vielmehr erscheint es nicht anders, als ein bloßer angeborner Naturtrieb, ohne eigentlichen Werth. Einen solchen

*) Apellation S. 32.

soll jene Freiheit nun freilich haben, denn wir lesen a. a. D. (S. 34.); „Ich will jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit. Seligkeit nennen, unter welchem Worte ich ausdrücklich das Beschriebene und schlechterdings nicht irgend einen Genuss, von welcher Art er auch sey, verstanden wissen will. — Ich will nothwendig meine Seligkeit, nicht als einen Zustand des Genusses, sondern als den der mir zukommenden Würde; nicht weil ich die Seligkeit begehrte, sondern weil sie dem vernünftigen Wesen schlechterdings gebührt; und ich kann diese Forderung nicht aufgeben, ohne mich selbst, ohne mein wahres Seyn aufzugeben und mich für einen leeren Schein und für ein Brüggebüde zu halten.“ Hier können wir nur das nothwendigerweise verunglückende Bestreben, theoretische Principien mit ästhetischen zu amalgamiren, entdecken. Wir geben sehr gern zu, daß das, was als Genuss begehrkt wird, nicht Würde geben kann, aber wir behaupten, daß auch das nicht Würde giebt, wovon ich nichts weiter zu sagen habe, als daß es zu meinem Wesen gehört. Nicht das theoretische Urtheil, daß mein Wesen in seiner Unfreiheit mangelhaft gesetzt ist, führt darauf, daß die Ergänzung dieses Mangels durch Freiheit zu meiner Würde erforderlich ist, sondern es müßte erst zu jenem theoretischen ein ästhetisches Urtheil des Mißfallens an jener Mangelhaftigkeit oder Abhängigkeit, oder umgekehrt des Beifalls an der freien Selbstständigkeit hinzukommen. Wenn das Vernunftwesen vermöge der Freiheit sich nur frei zu machen strebt, weil es sonst sein wahres Seyn aufgeben müßte, so thut es damit durchaus nichts Sittliches, sondern vielleicht einen blos natürliche nothwendigen Act der Selbsterhaltung, dem als solchem gar kein Werth zukommt. In dem blos negativen Begriffe der

Freiheit als Unabhängigkeit von der Natur liegt an sich noch nichts Gittliches: diese Eigenthümlichkeit theilt in gewisser Hinsicht der moralische Mensch mit dem Betrüger, mit dem Meister in der Verstellungskunst, der sich ganz in seiner Gewalt hat, sich zu beherrschen weiß; sondern zu jenem Negativen muß ein positiver Gehalt von Werthbestimmungen hinzukommen, die nur durch ästhetische Urtheile des Beifalls oder Mißfallens an bestimmten Verhältnissen des Willens gefunden werden können. Dem Fichteschen „ich kann nicht anders“ folgt nicht als Grund das Kant'sche „denn ich soll,“ der wahre Ausdruck der moralischen Nothwendigkeit, sondern ein blos theoretisches „denn ich muß,“ das leer an allem fittlichen Gehalt ist, indem es zu seinem Grund die Anerkennung der Unmöglichkeit sich selbst aufzuheben, d. h. die absolute Ueberzeugung von dem eignen Seyn hat. Fichte suchte zu dem allerdings blos formellen kategorischen Imperativ eine tiefere Wurzel, die zugleich gehaltvoller seyn sollte, aber er suchte sie, anstatt in ästhetischen, in theoretischen Urtheilen und betrat damit zuerst den, freilich bis auf den heutigen Tag von gar Vielen als Weg des Heils gepriesenen Irrweg einer Vermischung theoretischer und ästhetisch-praktischer Prinzipien, oder vielmehr einer versuchten Reduction der letzteren auf die ersteren.

Das Gegenstück hierzu, das sich aber aus dieser Indifferenzirung des Theoretischen und Praktischen sehr wohl erklärt, ist nun die Bezeichnung unserer Ueberzeugung von der Realität der Sinnenswelt als eines moralischen Zwanges. Wir bedürfen ihrer, um uns frei finden zu können. Der Act der Selbsterhaltung oder, wenn dies zu genügsam klingt, der Expansion, den die Freiheit vollzieht, bedarf der Voraussetzung einer drohenden Zerstörung, Vernichtung, einer Contraction,

der durch sie begegnet wird. Hat man einmal jene Freiheit als das Grundelement des Sittlichen anerkannt, so wird das Sinnliche, als die negative Bedingung ihrer Möglichkeit, allerdings auch moralisch nothwendig. Leichte Consequenzen sind, daß, wie der moralische Mensch durch seine freien Handlungen sich erhält, der immoralische sich vernichtet, daß überhaupt das Gute die Bürgschaft seines Bestehens, das Böse den Keim seiner Vernichtung in sich trägt, wie aus der bloßen Erklärung dieser Begriffe folgt, indem dann das Gute der Selbsterhaltung, das Böse der Selbstvernichtung dient, und daß aus der Summe der nothwendig gelingenden guten Thaten eine moralische Weltordnung begreiflich sich construirt; Lehren, die sehr tröstlich seyn würden, wenn nur das, was hier gut oder sittlich heißt, diesen Namen wirklich verbiente. Aber es keimen, in Folge dieser Verwischung des ästhetischen Charakters des Sittlichen, schon jene Lehren, die später in Verbindung mit dem wiedererweckten Spinozismus so mächtig geworden sind, und man sieht deutlich, wie Fichte's Bestreben, daß Theoretische im Sittlichpraktischen aufgehen zu lassen, dieses nur verdarb, und den ganz entgegengesetzten Erfolg wirklich hervorbrachte.

Was nun endlich die Vergötterung dieser moralischen Weltordnung und die Leugnung eines von ihr verschiedenen persönlichen Gottes betrifft, so gehört die Erörterung hiervon mehr in den folgenden Auffaz, wo wir von der nähern Bestimmung der Idee Gottes handeln werden. Daß hiermit eine Art Pantheismus gesetzt und namentlich jener verfeinerte vorbereitet war, den wir bei Schleiermacher und Hegel finden, leuchtet bald ein. Der Schluß von dieser moralischen Weltordnung auf einen Urheber derselben wird nur durch einen

Machtsspruch untersagt; er ist gewiß so natürlich wie jener, dessen Haltbarkeit wir in der Beurtheilung des kosmologischen und teleologischen Beweises untersucht haben: denn es ist in formaler Hinsicht ganz derselbe Schluß. Wenn ihn aber Fichte der Philosophie ganz untersagen zu müssen glaubte, so hatte er sich, streng genommen, über die Beschuldigung des Atheismus nicht zu beschweren. Er würde Grund zur Beschwerde gehabt haben, wenn man ihm Irreligiosität vorgeworfen hätte. Denn Rechtthun unter der gläubigen Voraussetzung des Gelingens heißt nicht blos in moralischer, heißt in religiöser Gesinnung handeln. Allein sein Gott, den er sich construirte, war nicht der Gott der positiven Religion, auch nicht der Gott der Religion des Herzens. Zu einem solchen republikanischen Gott, dem guten Geist der Gemeinde, der nur in der Gesamtheit der Individuen ein abstractes Daseyn hat, zu einer solchen Summe der Moralität der Gesellschaft läßt sich nicht beten, von ihr läßt sich nicht Hülfe und Rettung in geistiger und leiblicher Bedrängniß erslehen, die Erhebung zu ihr kann keinen Trost für das Krankenlager oder Sterbehilfe gewähren. Müßte die Philosophie bei solchen Ergebnissen stehen bleiben, so wäre sie in unheilbarem Zwiespalte mit dem Leben. Auch dies würde sie standhaft ertragen und leiden müssen, um der Wahrheit willen, aber nicht als das Licht des Lebens würde sie dann am Firmament des menschlichen Daseyns leuchten, Farbe und Wärme spendend, sondern der Wintersonne gleich mit zwar hellem aber kaltem Strahle die Welt uns als eine öde, einsame, tochte Fläche zeigen.

So viel über das, was uns an dieser Lehre Fichte's als unhaltbar erscheint. Daz und inwiefern wir Andres davon uns anzeignen vermögen, wird die nächstfolgende Auseinan-

dersezung lehren, die den von Kant und Fichte betretenen Weg in einer andern Richtung weiter zu verfolgen sucht.

C.

Moralisch-teleologische Begründung des Glaubens an die Vorsehung.

Der Rechtschaffene, der das Gute fest und ernstlich will, sieht nothwendig die Erreichbarkeit dessen, was er will, voraus, wenn er auch davon für sich nicht den mindesten Genuss erwartet: denn ohne Voraussezung des Gelingens ist hier kein kräftiges, zuverlässiges Handeln möglich, Besürchtung des Misserfolgs lähmt die Energie. Er stellt sich daher das Ziel seines Wollens als ein in irgend einer Zukunft erreichtes, folglich als erreichbar vor. Jedoch ist die Aussicht auf die künftige Erreichung, mit welcher schon ein Gefühl der Befriedigung verbunden ist, das sich mit dem Eintreten der Wirklichkeit noch sehr steigern müßte, und von dem er jetzt nur den Vorschmack hat, keineswegs die Triebfeder seines Handelns, denn dieses würde dadurch den rein sittlichen Charakter verlieren, der einzig und allein in der ganz uninteressirten Werthschätzung des Guten, in dem rein objectiven, von aller Berechnung auf angenehme Gefühle freien, Wohlgefallen daran begründet seyn darf. Nennen wir nun herkömmlicher Weise den Gegenstand des sittlichen Wollens, auf welchen dasselbe als auf sein Ziel gerichtet ist, das höchste Gut, so bestimmen wir dies dahin, daß es erstens, subjectiv, in der Tugend, d. i. der Herrschaft des Guten in uns, und zweitens objectiv in der Herrschaft des Guten in der Welt oder, wie man es auch nennen kann, wenn man sich der Einmischung der Glückseligkeit enthält, in einer

moralischen Welt besteht. Auf Glückseligkeit, als Befriedigung unserer Wünsche, mag willig Verzicht geleistet werden, die Natur mag uns immerhin mit Schmerzen, Krankheiten, Entbehrungen, Verlusten an zeitlichem Gut, dem Tod geliebter Angehörigen und Freunde heimsuchen, darüber wollen wir nicht murren; aber daß Recht und Gerechtigkeit auf Erden herrsche, daß Verdienst seine Anerkennung, die schlechte That ihre Strafe finde, daß Jeder seine Pflicht erfülle, daß Liebe und Vertrauen die Menschen mit einander verbinde, die Summe des Guten sich unaufhörlich mehre, die des Bösen sich mindere, — das muß der Edelste wünschen und hoffend von der Zukunft erwarten, wenn ihm nicht alle seine Anstrengungen, deren sichtbarer Erfolg ohnedies oft zweifelhaft ist, ja nicht selten ganz fehlschlägt, als etwas völlig Zweckloses, als eine Thorheit erscheinen soll, eine Thorheit, die freilich durch ihren sittlichen Werth immer noch ihre Rechtfertigung finden würde.

In Beziehung nun auf das subjective Element des höchsten Gutes, die Tugend, muß als Bedingung der Erreichbarkeit derselben angenommen werden, daß die gute Gesinnung in uns stark und ausdauernd genug seyn kann, um jeder Lockung der sündlichen Begierde, jedem Sturm der Leidenschaft beharrlich zu widerstehen und die Herrschaft zu behaupten. Ohne diese Voraussetzung müßte der Tugendstrebende noch viel öfter in dem Kampfe mit seiner sinnlichen Natur ermüdet und zaghaft unterliegen; sie ist also eine nothwendige Voraussetzung, aber doch auch nicht mehr als eine Voraussetzung, nämlich diejenige, welche die Bedingungen der praktischen Möglichkeit der Tugend enthält. Sie ist ein Postulat, welches durch das unausgesetzte Streben nach sittlicher vervollkommenung, das uns Pflicht ist, bedingt wird. Wir können es —

in anderem Sinne als Kant — den Glauben an unsere innere Freiheit oder auch den Glauben an die innere Macht des Guten nennen. Innere Freiheit nennen wir nämlich nicht reine Selbstbestimmung des Willens, sondern diejenige Unabhängigkeit desselben von sinnlichen Triebsfedern, die mit der Abhängigkeit von sittlichen verbunden ist; frei wird der Wille, wenn er sich von dem Zoch der Begierden losreißt, um sich dem Guten zu unterwerfen und ihm fortan zu dienen. Die Freiheit ist uns daher keine absolut unendliche Größe, sondern nur eine mit der sittlichen Vervollkommnung ins Unbegrenzte wachsende. Postulat aber, Gegenstand des Glaubens bleibt auch diese Freiheit, jedoch nicht ihrem Daseyn, sondern nur ihrer zureichenden Größe nach: denn da sie nicht eine unendliche Macht ist, sondern nur in dem Tugendhaften immer größer wird, so ist es kein Wissen, sondern nur ein Glaube im Interesse des Guten, anzunehmen, daß das Gute Macht genug erlangen könne, um jedem Angriffe zu widerstehen.

Was das zweite, objective Element des höchsten Gutes, die Herrschaft des Guten in der Welt betrifft, so würde die Erreichbarkeit desselben ein Gegenstand theoretischer Einsicht seyn, wenn ein Jeder bestrebt wäre, seine Pflichten zu erfüllen: denn dann müßte die allgemeine Moralität in unaufhörlichem schnellen Steigen sich befinden. Allein dies ist weder als nothwendig in dem Wesen des Sittlichen begründet, noch als Erfahrungssatz nachzuweisen. Aber auch wenn Andre nicht thun, was sie sollen, also hierdurch sich uns die Aussicht auf die Verwirklichung einer moralischen Welt vermindert, sollen wir treu an unserer Pflicht halten, die ja nicht bedingungsweise auf den Erfolg gestellt ist; auch dann also sollen wir die Erreichbarkeit des objectiven Ziels unsers sittlichen Strebens,

ohne welche es nun einmal kein ernstes Wollen giebt, voraussehen. Darum ist die endliche Herrschaft des Guten in der Welt ein Postulat, aber ein moralisch nothwendiges. Der Tugendhafte glaubt also mit moralischer Nothwendigkeit an eine bessere Zukunft, an die Herbeiführung derselben durch seine eigne Mitwirkung, er glaubt an einen moralischen Endzweck der Welt und dessen Erreichbarkeit. Dies ist die religiöse Stimmung, die vom moralischen Handeln unzertrennlich ist, die Religiosität, die noch nicht selbst Religion ist, aber nahe daran steht. Dieser Glaube hat den sittlich unbescholteten Männern, die man, streng genommen, des Atheismus mag beschuldigen können, nie gefehlt. Das Sittlichpraktische und Erhabene dieses Glaubens liegt darin, daß er nicht flügelt, sich nicht irre machen läßt durch Thatsachen, die scheinbar gegen ihn sprechen, sondern, daß Auge unverwandt auf den Kompaß der Pflicht gelenkt, seine Richtung beharrlich verfolgt.

Bei dieser Form des religiösen Glaubens läßt sich jedoch ohne Willkür noch nicht stehen bleiben. Zweierlei hat er zum Gegenstande, die moralische Bestimmung der Welt und die endliche Erfüllung dieser Bestimmung, das Ziel und den Weg dazu. Beides ließe sich vereinigen unter dem Begriff der unbegrenzten äußern Macht des Guten. Eine solche aber kann aus bloß theoretischen Betrachtungen nicht abgeleitet werden. In dem Guten an sich liegt gar keine Macht, es ist ursprünglich keine und hat keine: es besitzt nur einen unvergänglichen ewig sich gleichen Werth, durch den es für würdig zu herrschen erkannt werden mag; aber der Werth giebt an sich keine Macht. Auch in dem Individuum arbeitet sich das Gute nie ganz von selbst in die Höhe, sondern es bedarf immer wenigstens einer fruchtenden Anregung im Verlehr mit

Andero, und sollte es auch nur die eines rauhen widrigen Geschickes seyn. Wäre es anders, so wäre die Tugend nur ein Naturgewächs; allein es ist sogar Thatsache, daß der Mensch außer der Gesellschaft ohne alles sittliche Bewußtseyn aufwächst. Im Individuum wie in der Gesellschaft verhält überdies die Stimme des Guten oft lange genug ungehört. Eine Naturnothwendigkeit ist daher die äußere Herrschaft des Guten noch weniger als die innere; es hängt mit der Natur nur durch den Menschen zusammen, und nicht einmal in diesem ist es eine nach Naturgesetzen mit Nothwendigkeit sich entwickelnde Kraft; die übrige Natur aber mit ihren Organismen und Mechanismen ist ohne alle wahrnehmbare Beziehung auf das Sittliche und seine Gesetze. Es bleibt also eine blos moralische Nothwendigkeit, die endliche Herrschaft des Guten in der Welt anzunehmen. Da aber zur Verwirklichung dieses Ziels natürliche Bedingungen erforderlich sind, so muß vorausgesetzt werden, daß die Einrichtungen der Natur die Errichtung der moralischen Bestimmung der Welt nicht unmöglich machen, sondern begünstigen, daß also die Gesetze des Naturlaufs einen moralischen Weltlauf, eine moralische Ordnung der Dinge zulassen, sich damit vertragen, ja die Mittel zu Verwirklichung derselben darbieten, folglich jene Gesetze wenigstens eine indirekte Beziehung zum moralischen Weltzweck enthalten. Hierdurch stellt sich uns nun die ganze Natur als eine große Zweckveranstaltung dar, in welcher alle Mittel bereit liegen, um eine moralische Welt zu verwirklichen, wenn sie nur ergripen und benutzt werden. Jetzt aber treten nach vergrößertem Maßstabe alle die Betrachtungen wieder ein, die sich uns, nach dem Gange des teleologischen Beweises,

bei der Wahrnehmung einzelner Zweckveranstaltungen in der Natur aufdrängten, nur noch mit dem wichtigen Unterschied, daß hier ein Zweck erkannt wird, der offenbar seinen absoluten Werth in sich trägt, da es nichts Werthvolleres giebt als das Sittliche, indeß die bloßen Naturzwecke, wie die Erhaltung des Planetensystems, des organisierten Individuum oder der Gattung, doch an sich als gleichgültige, werthlose erscheinen. Eine innerlich nothwendige Beziehung der Naturgesetze auf das Sittliche ist nicht gegeben, auch würde dadurch das Sittliche vernichtet, es würde zu einem bloßen Naturtrieb herabgewürdigt werden. Sollen wir nun das mit moralischer Nothwendigkeit anzunehmende Zusammentreffen der Natur mit dem moralischen Weltzweck, sollen wir das Vorhandenseyn dieses letztern als etwas Zufälliges ansehen? Dies wäre nur erlaubt, wenn das Vorhandenseyn und das Nichtvorhandenseyn eines moralischen Weltzwecks, das Zusammentreffen und Nichtzusammentreffen der Naturgesetze mit diesem Endzwecke gleich wahrscheinliche Falle wären. Allein wer wird auch nur einen Augenblick anstehen, zu erklären, daß in einer blos natürlichen, blos durch das zufällige Zusammentreffen ihrer Elemente und die daraus nothwendigen Folgen entstandenen, also innerlich zu dem Sittlichen beziehungslosen Welt alles mögliche Andre eher zu erwarten sey, als Einrichtungen, die einen sittlichen Weltlauf begünstigen und diesen endlich einem sittlichen Weltzweck entgegenführen? Führt also die moralische Nothwendigkeit auf die Anerkennung solcher Einrichtungen, so bleibt nichts übrig, als sie aus einer höheren Absichtlichkeit hervorgegangen anzunehmen. Damit ist aber der Glaube an einen moralischen Urheber der Natur und ihrer Gesetze, oder, was dasselbe ist, an die Vorse-

hung gesetzt. Denn dieses erhabene und tröstliche Wort hat die Bedeutung, daß die Mittel, durch welche zu jeder Zeit und unter allen Umständen dem redlich Wollenden es möglich wird, das Gute nicht nur anzustreben, sondern auch wahrhaft zu fördern, nicht blos zufällig in der Welt sich finden, sondern absichtlich, nämlich damit sie dem Guten dienen sollen, in dieselbe gelegt sind. Will man sich dieser Ueberzeugung nicht hingeben, so ist nur noch ein Ausweg denkbar, nämlich der, die teleologische Frage gänzlich zu suspendiren und bei dem Glauben an einen moralischen Weltzweck und dessen Erreichbarkeit stehen zu bleiben, wie Fichte wollte. Allein dann droht, wie Fichte's Beispiel belegt, die Gefahr eines dem Wesen der Moral wie der Religion fremden Fatalismus: denn nur zu bald schleicht sich der Begriff des absoluten Werdens ein, um sich dem, was unentschieden bleiben soll, als positiver Erklärungsgrund unterzubreiten. Die Welt wird dann ohne Ende moralisch besser, weil dieses Besserwerden ihre Qualität ist, d. i. die sittlichen Handlungen werden zu einem natürlich nothwendigen Geschehen.

Die Zuziehung teleologischer Prinzipien verwickelt uns aber nicht von Neuem in die Schwächen des teleologischen Beweises. Denn müssen wir hier von einem Endzweck der ganzen Welt reden, so führt dies auch auf einen wahren Welturheber, nicht einen bloßen Verböllkommner einzelner Theile derselben. Zwar, ob die zu Erreichung des Guten in die Natur gelegten Mittel die größtmögliche Zweckmäßigkeit besitzen, entzieht sich auch hier unserer Erkenntniß und läßt daher keinen strengeren Schluß als dort auf das höchste Maß von Weisheit und Macht des Urhebers der Welt zu, allein eigentlich ist der ganze Gedanke einer solchen Einsicht in einem endlichen

Wesen ungereimt: denn wäre es im Besitz derselben, so wäre keine Abstufung weiter zwischen seiner und der göttlichen Einsicht mehr vorhanden; Gott hätte dann Alles in der Welt nur eben so gemacht, wie es der Mensch an seiner Stelle auch würde gemacht haben. Genug wenn wir uns überzeugt hätten müssen, daß die dargebotenen Mittel dem Zweck entsprechen. Wichtiger aber noch ist die Beschaffenheit dieses Zweckes, in dessen Wahl sich die Grundbestimmung des göttlichen Urhebers, als eines moralischen Wesens offenbart. Endlich kann hier, wo es sich nur um Einen Zweck, um den Endzweck der ganzen Welt handelt, über die Einheit des Schöpfers kein Zweifel mehr seyn. Und wenn überdies noch einmal in Erwägung kommen soll, daß alle teleologische Betrachtungen nur auf Wahrscheinlichkeitschlüssen beruhen, so ist nur zu wiederholen, daß dies der Kraft der Überzeugung an sich keinen Abbruch thut, daß es aber außerdem hier nur auf objectivgütige Motiven des Glaubens ankommt, der dann, wenn ihm solche geboten sind, das bloß Wahrscheinliche durch freiwillige Anerkennung ergänzt. Es liegt nicht in unserer Absicht, den Glauben in Wissen umzuwandeln, sondern wir wollen ihn nur wissenschaftlich veredeln.

Die vorstehende Schlussfolge ging aus von der Thatsache, daß der E zugendhafte, um das Gute mit Festigkeit zu wollen, seine Erreichbarkeit voraussehen muß. Die Gründlichkeit der Untersuchung erheischt es, hierüber noch die Bemerkung zu machen, daß diese Thatsache nicht eine Folge davon ist, daß der Rechtschaffene das Gute will, sondern daß er überhaupt wirklich will. Der Bösewicht, der allen Warnungen seines Gewissens zum Trotz seine böse Gesinnung zur Ausführung bringt, sieht auch die Erreichbarkeit der bösen Absicht voraus

und muß es. Es unterscheidet nämlich überhaupt das Wollen von jedem andern Streben, daß es seinen Gegenstand für unbedingt erreichbar annimmt, und zwar ohne die theoretische Einsicht der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit des Gelingens zu besitzen; vielmehr läßt sich sagen, daß der Willensstärke sein Ziel theoretisch für möglich hält, weil er es praktisch will, nicht umgekehrt; er will es aber, weil ihm entweder das Gewollte Genuß verspricht, oder das Wollen selbst Genuß bringt, oder objektiv es ihm schön, erhaben, würdig erscheint, so zu wollen, wie er es thut. Könnte man also hiernach nicht etwa eine ganz ähnliche entgegengesetzte Schlußfolge aufgestellt werden, die von den Dichten und Trachten des Bösen ausgeinge und einer immoralischen Weltzweck sammt seinem Urheber bedürfte? Diese Frage macht bemerklich, daß die Thatsache, von der wir ausgeingen, noch von einer andern, als der bisher betrachteten Seite gefaßt werden muß, nämlich als etwas, was nicht blos ist und geschieht, sondern auch seyn, geschehen soll. Es ist keine bloße Willkür, kein launenhafter Einfall, der den Willen des Menschen auf das Gute lenkt: wir sollen das Gute wollen und thun, das Böse unterlassen. Daher ist der Glaube an die Vorsehung zwar nicht Pflicht, auch nicht Bedingung der Gültigkeit unserer Pflichten (denn die Erkenntnis dessen, was wir sollen, hängt nicht von unserem Glauben ab), aber er ist die Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung unserer Pflichten und daher moralisch praktisches Bedürfniß. Könnte hier nun noch irgend ein Bedenken, irgend ein Zweifel übrig bleiben, so müßte er auf die Rechtmäßigkeit unsers Sollens gerichtet seyn, so müßte man dieses als einen mit tyrannischer Willkür was auferlegten Befehl des herabdrückten Mores ansehen, der uns zu einer

unerträglichen Sklaverei verurtheile. Aber es prüfe nur ein Feder mit leidenschaftsloser Unparteilichkeit in seinem Innern, ob jenen strengen Geboten der Pflicht, wie unbequem sie auch den sinnlichen Begierden fallen mögen, nicht in der geheimsten Tiefe des Gemüths ein unwillkürlicher und unzweideutiger Beifall zu Theil wird. In diesem Beifall verräth sich die ursprüngliche sittliche Beurtheilung, die wir mit Recht das Gewissen nennen: denn sie ist immer sicher und gewiß, wenn die zu beurtheilenden Verhältnisse klar vorliegen. Diese Beurtheilung, diese sittliche Wertschätzung giebt allem Sollen den Inhalt, die gebietende Form kommt hinzu durch unsfern eigenen Willen, der das als würdig Erkannte zum Gesetz erhebt. In diesem Sinne kann man allerdings die sittliche Gesetzgebung mit Kant autonomisch nennen. Die weitere Ausführung des Stoffes gehört nicht hieher. Wir kommen aber sehr bald hierauf ausführlicher zurück.

Die religiöse Weltansicht, welche die vorstehende Deduction zu begründen versucht, zieht den Begriff der Glückseligkeit auf keine Weise in ihren Bereich, nicht einmal der der innerlichen Seligkeit des Zugendhaften findet in ihr eine besondre Stelle. Sie befolgt recht eigentlich den Spruch: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das Andre alles zufallen; denn in der That der moralische Weltzweck, den diese Ansicht anerkennt, ist das Reich Gottes. Sie stellt dieses aber nicht vor als ein jenseitiges, einem andern Daseyn angehöriges, sondern als ein diesseitiges, als ein Reich Gottes auf Erden, von dem wir gläubig hoffen, daß es kommen werde. Feder Einzelne, wenn er auch nicht darauf rechnen darf, die Früchte seiner Thaten zu ernten, soll eifrig dahin trachten, daß er durch Zugend und Recht-

schaffenheit die Herbeikunst dieses Reichs befördere, denn kommen wird es nur durch der Guten und Frommen Tugendsstreben. Es ist keine prädestinirte Ordnung des Heils, die mechanisch erfüllt werden wird, auch wenn wir die Hände in den Schoß legen (denn dann wäre Moralität nur ein nichtiger Schein); die Natur ist dem Menschen unter seine Hand gegeben und bietet die zureichenden Mittel zur Erfüllung des sittlichen Endzwecks der Welt, wenn sie ergriffen und angewandt werden. Ein Feder ist durch sein Gewissen verpflichtet, sie zu suchen, zu ergreifen, zu brauchen, er trägt seinen Theil der Verantwortung, wenn die Erfüllung der sittlichen Bestimmung der Welt auch durch seine Trägheit mit sich verzögert. Mit dieser Erfüllung aber wird auch das Maximum von Glückseligkeit eintreten, dessen das Menschengeschlecht fähig ist, aber es ist nur soweit Gewicht darauf zu legen, als damit der Idee der Gerechtigkeit Gnüge geschieht, nicht um einer Belohnung der tugendhaften Gesinnung willen, die ein für allemal als eine Ungereimtheit aufgegeben werden muß. Das andere Leben aber, dessen Daseyn nicht erst durch den Glauben erkannt wird, sondern bis zu dem noch das speculative Wissen reicht, ohne jedoch über seine Beschaffenheit nähere Bestimmungen geben zu können, gehört in diesen nothwendigen ethisch-religiösen Zusammenhang noch nicht. Es hat allerdings auch seine religiöse Bedeutung, nämlich die eines Zustandes des Gerichts und der Vergeltung über die Thaten der Einzelnen, aber diese Bedeutung fließt erst aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, die wir als eine nothwendige Bestimmung der Idee Gottes im Folgenden kennen lernen werden. Wo uns aber im Leben Unrecht und Ungerechtigkeit empfibt, da mag uns dieser Schmerz mahnen, das Neuerste zu thun, was in unsrer

Macht steht, um zu raten, zu helfen oder, wenn Beides unmöglich ist, zu trösten. Sener mäßigen, that- und werthlosen Freiheitigkeit aber, die sich nur auf Gott verläßt, um in Richtthun ihren Träumereien nachzuhängen, die den Leidenden mit einer Anweisung auf das ewige Leben abspeist, um sich selbst an zeitlichem Genüsse nichts abgehen zu lassen, möchte man am liebsten raten, erst handelt zu lernen, als ob es keinen hilfsreichen Gott und kein ewiges Leben gäbe.

* * *

Diese ethische Theologie dient der physischen zur Ergänzung, deren sie aber nicht umgekehrt zur vervollständigung bedarf. Die nochwendige Voraussetzung eines sittlichen Weltzwecks führt hier auch nochwendig auf einen Welturheber: denn daß im Ganzen wie im Einzelnen die Einrichtungen der Natur dem moralischen Weltzweck entsprechen, muß ohne alle Beschränkung angenommen werden. Auch an der Einheit dieses Welturhebers läßt sich, eben weil er Urheber des Ganzen ist, nicht zweifeln. Eben so wenig an der Heitigkeit seines Willens: denn der, welcher der Welt das Ziel absoluter moralischer Vollkommenheit setzte und die Mittel zur Erreichbarkeit derselben in sie legte, wollte das Gute. Zugleich muß derselbe an Intelligenz und Macht unbegrenzt gedacht werden, weil die Mittel zur vollständigen Erreichung des Zwecks von ihm wirklich gegeben sind. Dieser Gott endlich erfüllt das religiöse Bedürfniß ganz, denn dieses concentriert sich vollständig in dem Glauben an die Vorsehung. Ist nun durch die vorstehende Deutung der Glaube an Gott objectiv begründet, so erhält dadurch auch der subjective Glaube des Herzens wenigstens theitweise seine Rechtfestigung; allerdings nur theitweise: denn der moralische Gott kann nicht theürche Wünsche erhören,

noch geneigt seyn, von Schmerzen zu befreien, die entweder unsere eigene Schuld sind, oder zu unsrer sittlichen Veredlung dienen; dieser Gott, ebenso erhaben in seiner sittlichen Majestät als milb und liebevoll, ist kein weichliches Gefühlswesen. Auf den Vorwurf endlich, daß es doch als unangemessen erscheine, wenn die wichtigste und erhabenste Erkenntniß, deren der Mensch fähig ist, dem Wissen entzogen bleiben und nur auf dem Glauben beruhen solle, hat schon Kant treffend geantwortet*). Eine demonstrative Gewißheit vom Daseyn Gottes, die einer anschaulichen Gegenwart desselben gleich gelten könnte, würde der echten Morakität nicht förderlich seyn: denn wenn auch dann die Uebertretung des Sittengesetzes öfter vermieden werden würde, so würde dies doch mehr die Folge der gleichsam immer vor Augen schwelbenden drohenden und verheissen- den göttlichen Auctorität als die der verehrten Geßinnung, des reinen Wohlgefallens am Guten seyn. Und so darf die Beschränkung der Erkenntniß Gottes auf den moralischen Glauben nicht aus dem Gesichtspunkt der theoretischen Unvollständigkeit unsres Wissens auf- gefaßt, sondern muß vielmehr selbst als eine der Ein- richtungen zur Förderung des sittlichen Endzwecks der Welt, welche uns dieser Glaube moralisch gewiß macht, betrachtet werden.

*) Kritik der prakt. Vern. am Ende der Elementarlehre.

IV.

Nähtere Bestimmung der Idee Gottes.

Die Aussage des Glaubens: „Es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen:“ fällt zwar in praktischer Beziehung vollkommen zusammen mit dem Sahe: „Es ist ein Gott;“ aber es würde nur eine Erschleichung seyn, Beides auch theoretisch für gleichbedeutend ausgeben zu wollen. Eine moralische Nothwendigkeit ist nur für ein zur Sittlichkeit bestimmtes Individuum, für eine Person, also für ein Subject möglich. Objectiv zu seyn, sich von aller Subjectivität zu befreien, ist aber Aufgabe der theoretischen Wissenschaft: wie könnte also dann für sie moralische Nothwendigkeit als Princip gelten? Auch der objectiv begründete Glaube bleibt immer nur noch Bedürfniß für ein Subject, nämlich nothwendige Bedingung zum sittlichen Handeln: handeln kann aber nur ein Subject. So wenig das Daseyn Gottes theoretisch begründet wäre, wenn dasselbe anzunehmen als Pflicht anerkannt werden müßte, so wenig auch, da es als Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung der Pflicht anerkannt werden muß. Weder von der Tugend noch von der Frömmigkeit darf sich die reintheoretische Wissenschaft Axiome dictieren lassen. Diese Bemerkungen sollen und können zwar

nicht die Stärke der Ueberzeugung schwächen, die durch den moralischen Glauben wirklich hervorgebracht wird, sie sollen nur bemerklich machen, daß im weiteren Fortschritt der Untersuchungen die Frage nicht seyn kann, was und wie beschaffen Gott an sich sey, sondern nur, wie wir ihn in Beziehung auf uns und die ganze sittlichnatürliche Welt zu denken haben. Denn wenn durch den Glauben nicht das Seyn Gottes theoretisch erkannt wird, sondern nur sich für uns als zur Sittlichkeit bestimmte Wesen sein Daseyn in der bestimmten Beziehung auf den sittlichen Weltzweck offenbart (was in doppelter Hinsicht, nämlich durch die Beschränkung auf eine bestimmte Beschaffenheit des erkennenden Subjects und durch die bestimmte Beziehung des Erkannten eine blos relative Erkenntniß und eben darum keine Erkenntniß eines absoluten Seyns ist), so kann auch nicht von der Erkenntniß des Wesens, der Qualität eines Seyenden, sondern nur von einer näheren Bestimmung der Idee Gottes die Rede seyn, wie wir sie auf dem uns angewiesenen Standpunkte auszubilden haben; mit andern Worten: wir werden Gott nur durch Relationen zu denken haben.

1.

Der moralische Theismus.

Zur Auffindung dieser näheren Bestimmungen der Idee Gottes ist nun bereits im Vorhergehenden ein wenigstens vorläufiger Anfang gemacht worden: denn es war nothig zu zeigen, daß das Resultat des moralischen Glaubens wirklich Gott sey. Jetzt haben wir dies sorgfältiger auszuführen. Es bedarf hierzu nur einer erschöpfenden Auslegung des

an begründeten Sakes: Gott ist die absichtlich wirkende Ursache des sittlichen Zwecks der Welt und der zur Erreichung derselben zureichenden in der Natur vorhandenen Mittel. Es sträubt sich zwar die gebildete Sprache, Gott als Ursache zu bezeichnen, indem sie ihn lieber den Urheber nennt, allein damit anticipirt sie schon das, was hier erst abgeleitet werden soll; das unangemessen Scheinende wird übrigens in der That durch den Weisag der Absichtlichkeit aufgehoben.

Ist Gott absichtlich wirkende Ursache, so kommt ihm Intelligenz und Wille zu, folglich bewußte geistige Persönlichkeit, denn diese beruht auf der Vereinigung von Intelligenz und Willen. Beide sind im höchsten Maße anzunehmen. Denn es ist moralisch nothwendig, daß die Mittel zur Erreichung des sittlichen Weltzwecks diesem vollkommen entsprechen, und daß sie nicht blos in der Idee, sondern wirklich vorhanden sind. Daher bestimmt sich die göttliche Intelligenz näher als Weisheit und der göttliche Wille als Allmacht. Beide aber dienen einem sittlichen Zwecke, daher ist Gott der Gute (das höchste ursprüngliche Gut), der nur das Gute will, der Urheber alles Guten in der Welt. Es ist ferner nur eine andere Auffassung derselben Grundgedankens, wenn man Gott den Schöpfer, den Erhalter, den Regierer der Welt nennt. Er ist das erste, insofern er sie zu einem moralischen Zwecke und mit den darauf abzweckenden Einrichtungen schuf. Er ist das zweite, insofern durch die von ihm getroffenen Einrichtungen dem gänzlichen Untergange des Guten in der Welt vorgebeugt ist. Er regiert endlich die Welt, insofern als diese der ihm von ihm gegebenen Bestimmung entgegengeht und damit seinen Willen erfüllt. Dieser Begriff eines

moralischen, intelligenten und persönlichen Schöpfers, Erhalters und Regierers der Welt ist der Grundgedanke des moralischen Theismus, als dessen Gegensatz wir später den Pantheismus kennen lernen werden. In der Bestimmung Gottes als des Guten aber liegt die wissenschaftliche Berechtigung und Verpflichtung, die Idee Gottes durch die Reihe von sittlichen Grundbestimmungen, deren Gesamtheit das Ideal des Sittlichguten giebt, näher zu determiniren. Diese Bestimmungen können nun zwar aus der praktischen Philosophie als bekannt vorausgesetzt werden, indes wird es doch manchen Lesern nicht unangenehm seyn, hier eine kurze Wiederholung dieser Lehren zu finden, welche vielleicht auch für Kenner durch einige Einzelheiten noch ein die Aufmerksamkeit festschaltendes Interesse darabieten im Stande ist.

Das Sittlichgute wird am eignethümlichsten charakterisiert durch den Begriff des Sollens, der in unserm moralischen Bewusstseyn gegeben ist. Aber er ist deshalb noch nicht wie ein einfaches Urphänomen anzusehen, das sich nicht weiter gliedern ließe. Der Form nach ist das Sollen immer der Ausdruck eines Gebots oder Verbots, der Inhalt ist aber ein solcher, der auch die Billigung dessen, dem damit ein Gebot auferlegt wird, immer sicher erhält. Legt man auf die Form des Gebots ein zu großes Gewicht, so kommt man, wie Kant's kategorischer Imperativ gezeigt hat, auf einen leeren moralischen Formalismus, der, wie dasselbe Beispiel belegt, leicht, in einzelnen Richtungen wenigstens, in einen rauhen Rigorismus übergeht. Wo der Begriff der Pflicht Alleinherrcher ist, da kann wohl die Kraft und Erhabenheit eines sittlichstarken Charakters, nicht aber die zarte Schönheit eines sittlichkeinen Gemüths zureichend begriffen werden. Wir sagten bereits

einige Seiten früher, daß die willige Anerkennung, welche dem Inhalt des Sollens widerfährt, verhindere, daß dasselbe für einen unerträglichen äußeren Zwang gehalten werde, womit es sich von dem Müssten unterscheidet und nun als ein selbst aufgelegtes Gesetz erscheint. Schon hierin läßt sich erkennen, wie ebenfalls a. a. D. bemerkt wurde, daß die befehlende Form des Sollens als des Sittengesetzes zunächst von unserem eigenen Wollen ausgeht, und insofern die sittliche Gesetzgebung autonomisch ist. Dieses Wollen ist jedoch nicht das individuelle meiner Person, sondern repräsentirt einen vorausgesetzten Gesammtwillen, eine Übereinstimmung des Wollens in allen vernünftigen, d. h. zur Sittlichkeit bestimmten Individuen: daher die Personification dieses Willens zu einer vom Individuum abzusondernden allgemeinen Vernunft, die jedoch nichts weiter ist, als ein abstracter Ausdruck für die in allen vernünftigen Individuen auf gleiche Weise sich wiederholende Billigung des Inhalts des Sittlichen und Erhebung desselben zum Gesetz. Dieses Gesetz kann nun aber noch insbesondere das Individuum zur Befolgung sich auflegen. Dies ist ein neuer Wille, der zwar denselben sittlichen Inhalt, aber die eigne Person zum besondern Gegenstand hat, an dem das sittliche verwirklicht werden soll. Dieser Wille heißt der gute Vorsatz. Er ist ein Wollen ganz im Allgemeinen, ohne noch vorauszusehen, welche Gelegenheiten zum Vollbringen sich darbieten werden. Das Ziel dieses Willens ist, daß die nachfolgenden einzelnen bewußten Willensakte der eignen Person, seyen sie Gesinnungen oder Handlungen, dem Inhalte des guten Vorsatzes, d. i. den Forderungen der Sittlichkeit durchgängig entsprechen mögen. Dies geschieht nun entweder, oder geschieht nicht; im erstern Falle ist dann der einzelne Wille, welcher

die Gesinnung oder Handlung hervorbringt, mit dem allgemeinen Willen des guten Vorsatzes in Einstimmung, im andern Falle in Widerstreit. Es bedarf zur Entscheidung, welches von beiden statt hat, nur eines theoretischen (logischen) Urtheils, und dieses führt in solcher besondern Anwendung den Namen des moralischen Urtheils. Von diesem geht offenbar alle Zurechnung aus.

Das moralische Urtheil setzt den guten Vorsatz, dieser die Anerkennung des Inhalts oder vielmehr Gehaltes der sittlichen Gebote voraus; worauf beruht nun aber diese Anerkennung, in der, wie man sieht, der Nerv alles Sittlichen liegen muß? Sie ist nichts andres, als die Beurtheilung des Werths vom Inhalt eines Gebots: denn nur darauf kann der Gehalt beruhen. Werthschätzung oder ihr Gegenteil kann sich nun allerdings auf sehr vernehmliche Weise äußern durch Vorziehen oder Verwerfen, aber dies ist nur die praktische Ausserung durch Begehrten oder Verabscheuen, der eine weder praktische noch theoretische Beurtheilung vorangehen muß, nämlich eine ästhetische: denn bevor ein Begehrten oder Verabscheuen eintreten kann, muß erst ein Wohlgefallen oder Mißfallen vorangehen. Hierauf müssen sich zuletzt alle sittliche Bestimmungen zurückführen lassen. Man würde jedoch sehr irren, wenn man meinte, daß hiermit dem ästhetischmoralischen Gefühl in seiner Unbestimmtheit das Wort geredet werden sollte. Dieses, welches sich von dem Gesamteindruck beherrschen läßt, ohne sich über das Einzelne Rechenschaft zu geben, taugt nicht dazu, wissenschaftliche Begriffe festzustellen, obgleich es bei der Anwendung, wo häufig schon auf den Gesamteindruck eine Entscheidung folgen muß, unentbehrlich, daher mit Sorgfalt zum richtigen Tact auszubilden ist. S zwar jenes Wohlgefall-

len und Mißfallen ist, wie ein unwillkürliches, so auch ein unmittelbares, läßt also keine weitere Ableitung zu, läßt sich nicht demonstrieren, hat also in dieser seiner Unmittelbarkeit etwas vom Gefühl und muß psychologisch unter diesem Titel erörtert werden; aber es trägt nicht den dunkeln halbwußtlosen Charakter dessen, was man gewöhnlich Gefühl zu nennen pflegt, es besitzt die Evidenz von Axiomen; es ist nicht ein subjectiv besangener angenehmer oder unangenehmer Zustand, seine Beurtheilung hängt ganz an der Beschaffenheit des Beurtheilten, ist also ganz objectiv. Nur muß das Beurtheilte, um die Beurtheilung keinen Augenblick darüber in Zweifel zu lassen, ob sie über jenes ihr Wohlgefallen oder Mißfallen aussprechen soll, einfach genug seyn. Allein absolute Einfachheit im strengsten Sinne des Worts kann bei echt ästhetischen Urtheilen nicht gedacht werden, da ohne Zusammensetzung keine Form möglich ist, die doch allein hier der Beurtheilung unterliegt; Einfachheit kann daher hier nur das Minimum von Zusammensetzung bedeuten, und dies besteht in einem aus zwei Gliedern zusammengesetzten Verhältniß. Da nun hier der Gegenstand der Beurtheilung der allen Ge- sinnungen und Handlungen zum Grunde liegende bewußte Wille ist, so wird es bei Feststellung der wahren Principien der Ethik darauf ankommen, mit systematischer Vollständigkeit die einfachsten Willensverhältnisse aufzufinden, mit deren Auffassung sich ganz unwillkürlich und mit unmittelbarer Evidenz ein absolutes Wohlgefallen oder Mißfallen verbindet. Hieraus nämlich bildet sich ein System fittlicher Musterbegriffe, eine ethischpraktische Ideenlehre, in welcher der Kern der ganzen Ethik und die Grundlage für alle weiteren Ableitungen und Ausführungen enthalten ist. Wir wollen

nun diese Reihe der ursprünglichen sittlichen Ideen in gedrängter Kürze entwickeln.

Zu dem ersten Verhältniß, das zu einem ethischen Urtheil und damit zu einer sittlichen Idee führt, giebt die Thatsache der unwillkürlichen Beurtheilung unsers Willens durch das Gewissen selbst die Veranlassung. Die Beurtheilung ergeht nämlich nicht erst über das wirkliche, sondern schon über das vorgestellte Wollen, nicht erst über die That, sondern schon über das Vorbild derselben, über den Gedanken einer möglichen That. Mit der Billigung oder Missbilligung nun, welche schon den bloßen Gedanken trifft, ist die nachfolgende wirkliche That in Einstimmung oder Widerstreit. Jene gefällt ebenso unabdingt, wie dieser missfällt. Daher wird die Harmonie zwischen dem wirklichen bewußten Willen und der ästhetischen Beurtheilung seiner ihm vorangehenden Vorstellung ein sittlicher Musterbegriff, eine ethische Idee, und zwar die erste von allen, weil in ihr der Grundgedanke der Sittlichkeit selbst, der der Uebereinstimmung des Willens mit seiner sittlichen Beurtheilung sich auspricht. Auf welchen Kriterien diese Beurtheilung beruht, bleibt hier noch ganz dahingestellt: sie wird vorausgesetzt und kann vorausgesetzt werden, weil sie Thatsache ist; man kann und muß sich aber die fernere wissenschaftliche Entwicklung dieser Thatsache vorbehalten, und dafür sind die übrigen Ideen bestimmt. Die gegenwärtig in Rede stehende Idee aber kann aus den angegebenen Gründen die Idee des sittlich Guten, in anderer Hinsicht die der inneren Freiheit heissen. Dieser letztere Name nämlich kommt ihr insofern zu, als ihr, wie wir schon weiter oben gelegentlich bemerkten, dadurch allmählig Genüge geschieht, daß sich der Wille von der natürlichen Dienstbarkeit der sinnlichen

Trieben und Begierden befreit, um die Abhängigkeit von dieser launenhaften wandelbaren Herrschaft mit der Unterwerfung unter die ewig sich gleiche Gesetzmäßigkeit der sittlichen Beurtheilung durch das Gewissen zu vertauschen und so aus dem Zustande der Naturnothwendigkeit in den der sittlichen Freiheit überzutreten.

Auf welchen Hauptmomenten beruht aber nun die sittliche Beurtheilung des Willens? Der Wille muß sich ohne Zweifel als sittlicher durch gewisse nähere Bestimmungen spezifisch vom unsittlichen und sittlichgleichgültigen unterscheiden. Diese Bestimmungen, welche wir qualitative nennen wollen, eben so vorausgesetzt, wie wir bisher die sittliche Beurtheilung, ohne sie zu zergliedern, vorausgesetzt, sind daneben noch quantitative Unterschiede an dem sittlichen Willen zu beachten. Theils nämlich hinsichtlich der Menge und Mannichfaltigkeit der Gegenstände des Wollens, der Größe des Wirkungskreises, der Extension, — theils hinsichtlich seines Sichzusammenhaltens, seines Festhaltens an Einem Ziele, seiner Beharrlichkeit, Concentration, — theils endlich in Beziehung auf Stärke, Energie, Intensität kann der sittliche Wille einer und derselben Person, auch wenn er auf dieselben ihn hervorruhenden Umstände gerichtet ist, ein größerer oder kleinerer seyn. Der größere gefällt vor dem kleineren unbedingt. Daher der Musterbegriff eines möglichst großartigen, über alle Kleinlichkeit erhabenen sittlichen Wollens, oder die Idee der sittlichen Vollkommenheit; eine blos formale und relative Bestimmung, welche die Erfüllung ihrer Form erst von den nachfolgenden qualitativen Bestimmungen des sittlichen Wollens zu erwarten hat. Dieser Idee gemäß ist das sittlich Kleinere, also immer noch Sittliche, das Unvollkommnere. Will man aber diese Grob-

ßenbestimmung auf das Unsittliche übertragen, was nicht nothwendig, aber zulässig ist, so hat man dasselbe in seinem Gegenfak zum Sittlichen wie eine negative Größe zu behandeln, deren relativer Werth im Verhältniß zu der ihr entgegengesetzten positiven Größe um so kleiner, je größer ihr absoluter Werth ist. Daher je größer die Schlechtigkeit der Gesinnung oder das Verbrechen, um so entfernter von sittlicher Vollkommenheit. Der Ausdruck Unvollkommenheit an sich aber ist für das Schlechte zu gut, der Unterschied des Vollkommenen und Unvollkommenen geht in seiner ursprünglichen Bedeutung nur auf das Sittliche. Mit dieser ausdrücklichen und nothwendigen Beschränkung kann der Idee der Vollkommenheit nicht der Vorwurf gemacht werden, daß, wenn sie gültig seyn sollte, der größere Bösewicht dem geringern moralisch vorgezogen werden müßte.

Für die qualitative Bestimmung des sittlichen Willens ist die Annahme mehr als einer wollenden Person erforderlich, nachdem die einer einzigen die Idee der Vollkommenheit mit ihren Quantitätsunterschieden gegeben hat. Nach möglichst einfachen Verhältnissen suchend, werden wir also zwei Personen anzunehmen haben. Zunächst kann nun hier der Wille der einen, obgleich sie so gut wirkliche Person ist wie die andre, nur so weit in Betrachtung gezogen werden, in wie weit er von dieser andern Person blos vorgestellt, vorausgesetzt wird und nach dieser Vorstellung, Voraussetzung, die übrigens richtig oder unrichtig sein mag, mit dem wirklichen Willen derselben Person in Berührung kommt. Bei dieser Berührung kann nun der wirkliche Wille der in Rede stehenden Person dem Willen der andern, wie jene ihn voraussetzt, vorstellt, entweder entsprechen, sich nach ihm richten oder ihm widersprechen, sich entgegenstellen. Jener begünstigende Wille, wenn er von allen

Nebenabsichten des Eigennuhs, also des eignen Wohlgefühls, so wie von der Absicht, ein solches in andern hervorzu bringen (was Wohlthat seyn würde), frei ist, erregt das reinste, unbedingteste Wohlgefallen, so wie der mißgünstige Wille, auch wenn er nicht zur That schreitet, sondern bloße Gesinnung bleibt, das entschiedenste Missfallen. Auf diese Weise entspringt die Idee des Wohlwollens oder der Güte, mit ihrem Gegenthell, dem Uebelwollen. Durch sie wird in unmittelbarster Weise der Werth der innersten Gesinnung bestimmt, von ihr hängt am meisten das ab, was man unter Schönheit der Seele zu verstehen pflegt.

Komme jetzt der Wille der zweiten Person nicht bloß als vorgestellter, mithin vorausgesetzter, sondern ebenfalls als wirklicher in Erwägung, so sind zwei Fälle möglich, indem die Be- rührung der wollenden Personen nur eine mittelbare oder auch eine unmittelbare seyn kann. Das erstere, bei dem wir zunächst stehen bleiben, wird dadurch möglich, daß ein gemeinschaftlicher Gegenstand des Willens beider Personen angenommen wird, in Beziehung auf den sie einander begegnen, welche Begegnung hier offenbar zufällig, absichtslos, seyn wird. Dieses Zusammentreffen der Willen kann aber nichts anders seyn als Streit (in dem jedoch, weil er auf absichtlosem und mittelbarem Zusammentreffen beruht, an sich noch kein Uebelwollen liegt), und dieser, als disharmonisches Willensverhältniß, mißfällt unbedingt und fordert daher Aufhebung, Schlichtung und Verhütung für die Zukunft. So entsteht die Idee des Rechts als der Begrenzung der Befugniß des Willens in seinen äußeren Handlungen, zur Schlichtung des möglicher Weise entstehenden und Verhütung des künftigen Streits, der Grenzbestimmung der äußern Freiheit. Die Ueberschreitung dieser

Grenzen bedingt das Unrecht; die Entscheidung, welche der streitenden Personen durch Ueberschreitung ihrer Rechtsgrenze und Verlezung des Kreises der äusseren Freiheit der andern die Veranlassung zum Streite gegeben hat und also die Schuld der verletzten Rechtsidee trägt, fordert als unparteiischen, unbestheiligten Dritten einen Richter.

Ist endlich das Zusammentreffen der wollenden Personen ein unmittelbares, der Wille also auf die Person selbst gerichtet, so giebt dies eine absichtliche That, die nun allerdings, je nachdem sie in der dabei passiv sich verhaltenden Person Wohlgefühle oder Schmerzgefühle hervorbringt, Wohlthat oder Uebelthat ist. Es würde aber sehr voreilig seyn, hier fordern zu wollen, daß die Wohlthat für ein absolut Wohlgäliges, die Uebelthat ebenso für ein Missfälliges anerkannt werde. Eine Wohlthat kann gefallen, um des damit verbundenen Wohlwollens willen, wie die Uebelthat in Folge des Uebelwollens, das sie veranlaßte, aber damit kämen wir nur auf eine frühere sittliche Idee zurück und erhielten keine neue Bestimmung. Um zu einer solchen zu gelangen, ist es nothwendig, den Einfluß der übrigen Ideen auf die Beurtheilung des Werthes einer absichtlichen That sorgfältig abzuhalten. Abgesehen davon nun, wird eine Wohlthat als That gefallen, wenn sie eine wohlverdiente ist, das Gleiche läßt sich von denjenigen Wehethat sagen, die als gerechte Strafe ertheilt wird. Verdienter Lohn und gerechte Strafe finden allemal unbedingte Billigung. In beiden liegt aber eine Beziehung auf vorangegangene ähnliche Thaten, denen sie zur Ausgleichung dienen sollen; wer Gutes gethan hat, dem gebührt Belohnung, wie dem, der Böses gethan, Strafe. Der Gegensatz des Guten und Bösen verhält sich also hier gleichgültig, macht keinen Un-

terschied. Bringen wir ihn aber in Abzug, so bleibt nur die That in abstracto übrig, der Eingriff in eine andere Persönlichkeit, die sich hierbei blos passiv, so wie der Eingreifende blos aktiv verhält. Diese Ungleichheit mißfällt, mag die That eine gute oder üble seyn, und fordert eine Ausgleichung. Man kann sich über dieses Mißfallen auch dahin aussprechen, daß es über die Verlehung der persönlichen Würde ergehe: denn der Begriff der Persönlichkeit, als des sich bewußten und seines Werthes oder Unwerthes bewußten Wollens, ist mit der Nöthigung zu einer blos passiven, d. h. die Bestrebungen des eignen Willens hemmenden oder gar vernichtenden Stellung unverträglich. Eine jede That ist aber eine Störung der fremden Persönlichkeit und fordert in sofern eine Ausgleichung, die nun freilich nach Beschaffenheit der That nicht nur einen höchst mannigfaltigen, sondern auch einen entgegengesetzten Charakter annehmen kann. Die allgemeine Intention ist hierbei immer, den Thäter in eine Lage zu versetzen, die mit Hinsicht auf seine Persönlichkeit der Lage als gleichgeltend zu erachten ist, in welche er eine andere Persönlichkeit versetzt hat. Aus diesem Verhältniß geht die Idee der Vergeltung oder der Willigkeit hervor, bei welchem letzteren Worte man jedoch keinesfalls an ein Nachlassen vom strengen Rechte, sondern nur an die angemessene Ausgleichung zu denken hat.

Hiermit ist die Reihe der ursprünglichen Ideen, der Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Vergeltung geschlossen, was zu erweisen hier nicht der Ort ist. Diesen Ideen entsprechend werden wir also den allgemeinen Begriff Gottes, als des höchsten ursprünglichen Gutes, zu determiniren haben, um die Reihe seiner moralischen Eigenschaften

ten zu erhalten. Es bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung, daß diese die folgenden seyn werden:

1. Die Heiligkeit, vermöge deren Gott nur das Gute will und thut.
2. Die Vollkommenheit, vermöge deren sein Wollen und Thun nicht nur stets gut, sondern auch immer das beste ist, und überhaupt alle seine moralischen Eigenschaften in höchster Vollendung gedacht werden müssen.
3. Die Güte oder Liebe; das göttliche Wohlwollen gegen seine Geschöpfe.
4. Die richtende Gerechtigkeit, vor der unsre Thaten und Gesinnungen nach ihren innersten Triebsfedern offen baliagen, und von der sie nach ihrem Werth oder Unwerth abgewogen werden.
5. Die vergeltende Gerechtigkeit, von der eine Ausgleichung aller zurechnungsfähigen Thaten durch Lohn und Strafe zu erwarten ist.

Die Einfachheit und Faßlichkeit dieser Bestimmungen macht doch einige erläuternde Anmerkungen nicht überflüssig. Obgleich nämlich die Grundbestimmungen der göttlichen Idee jede Mängelhaftigkeit ausschließen, so sind sie doch, als Begriffe, nicht ohne gewisse Begrenzungen zu denken. In dieser Hinsicht ist nun Folgendes zu bemerken.

1. Die Allmacht Gottes muß alles, was möglich ist, erschaffen können; sie aber auch auf die Hervorbringung des schlechthin Widersprechenden, logisch Undenkbaren ausdehnen zu wollen, ist ungereimt. „Auch die Allmacht“ — sagt Herbart*) —

*) Lehrb. z. Einl. 4. Ausg. S. 250.

„kann nicht den vierdeckigen Eirkel erschaffen; sie ist der geometrischen Nothwendigkeit unterworfen.“ Diese nämliche, so fassen wir die Sache auf, ist die Nothwendigkeit unseres Denkens, die bekanntlich Unmöglichkeit des Gegentheils ist. Das Denken würde einen Selbstmord begehen, wenn es unter irgend welchem Vorwande, und wenn es selbst die göttliche Ullmacht wäre, das Unmögliche für möglich halten wollte. Wer sich bis zu solchen Ansichten erhoben hat, der steht jenseits der Linie des Philosophirens, der schwebt bereits in den lustigen Regionen der Schwärmerei, ohne festen Boden unter sich und ohne einen Anhaltpunkt über sich zu haben. Der Philosophirende setzt vor allem voraus und muß voraussehen, weil, wie schon bemerkt wurde, das Denken an seiner eigenen Gültigkeit nicht zweifeln kann, daß er durch die Ergebnisse seines Denkens über das, was wahrhaft ist und geschieht, zu entscheiden im Stande sey, und wenn auch hier nicht darüber entschieden werden kann, wie Gott ist, so doch darüber, wie er von uns zu denken ist. Steht nun eine solche Begrenzung des Begriffs der Ullmacht fest, so kann sie auch nur schaffen, d. i. werden lassen, was der Entstehung fähig ist, nämlich das mannichfaltige und veränderliche Dasseyn, nicht aber das einfache und unveränderliche Seyende. Die einfachen Elemente der Dinge, die realen Wesen, die Monaden können nicht geschaffen seyn: es liegt in dem Begriffe des einfach Seyenden, nicht entstanden, nicht geworden, nicht in Beziehung auf und durch Andres gesetzt zu seyn; das Seyende steht auf seinen eignen Füßen, es stützt sich nicht auf Andres; es giebt keine Ursache des Seyns, keine Kraft zu seyn. Aber wohl zu merken, wir sprechen von den Elementen, von dem einfachen Realen; daß Niemand uns unterschiebe, wir hätten die Unereschaffbarkeit der Materie behauptet! der

Materie, die aus solchen Elementen als aus Bestandtheilen zusammengesetzt ist. Allerdings könnte Materie, nach dem, was bei Gelegenheit des kosmologischen Beweises aus der Metaphysik beigebracht worden ist, auch von selbst entstanden seyn, und zwar nicht nur tote, sondern auch innerlich belebte; ob die uns aus der Erfahrung bekannte Materie auf diesem Wege entstanden ist oder nicht, wissen wir nicht; daß aber alle Zweckveranstaltungen, alle Organisationen mit der höchsten Wahrscheinlichkeit dem allweisen Welturheber zugeschrieben werden müssen, haben wir bereits erklärt. Die Annahme einer Schöpfung aus dem absoluten Nichts = Nicht-Etwas ist allerdings bedem, der mit dem Glauben Denken verbinden will, abgeschnitten; nicht aber die Annahme einer Schöpfung aus dem einfachen Etwas. Eine solche Hervorbringung kann selbst, wenn anders an dem Ausdrucke etwas gelegen ist, eine Schöpfung aus dem relativen Nichts genannt werden: denn die einfachen Elemente, bevor sie Materie bilden, sind un- ausgedehnt und ohne alle zeitliche Bestimmungen in sich, raum- und zeitlos, ebenso ohne alle Kräfte, also auch noch wirkungslos. Führen wir also nicht nur die Entstehung der Welt und ihrer Geschöpfe aus der Materie, sondern auch die Bildung aller Materie aus den Elementen auf den Willen Gottes zurück, was dem Glauben allerdings gestattet ist, so entstand durch den Willen Gottes aus dem Zeit- und Raumlosen, aus dem Todten, die Raum und Zeit erfüllende, manichfaltige, veränderliche, lebendige und besetzte Welt. Ein Mehreres bedarf der sittlichpraktisch religiöse Glaube an die Vorsehung nicht. Ihm ist an der Überzeugung genug, daß alles, was auf die moralische Bestimmung der vernünftigen Wesen von Einfluß ist, dieser Bestimmung gemäß geordnet sey. Das

Wie dieser Schöpfung wird aber ewig ein unerforschliches Geheimniß bleiben. Alle Anstrengungen, durch Speculation den Vorgang der Schöpfung begreiflich zu machen, sind verlorne Mühe, sie geben uns im glücklichsten Falle nur höchst dürfste abstruse Allgemeinheiten, die von einer echten Theorie unendlich weit entfernt sind und in der That nur den Werth von Begriffsdichtungen, von speculativen Romanen haben. Obgleich aus speculativen Begriffen gewebt, haben sie doch keinen höhern Werth als etwa indische oder griechische Kosmogonien, höchstens können sie Anspruch darauf machen, mit den geistreichen geologischen oder kosmologischen Phantasien an wissenschaftlichem Werthe verglichen zu werden, mit denen ein Lichtenberg oder ein Davy sich belustigte, ohne sich jedoch einzubilden, etwas mehr als einen Traum der Einbildungskraft erzählt zu haben. Und so liest man denn wol auch die Träume über die Weltschöpfung gern, als erheiterndes Spiel der Phantasie, wie man dem Dichter lauscht, wenn er singt — was sich nie und nirgends hat begeben. Aber freilich durch Schelling's intellektuelle Anschauung und Hegel's Vernunft ist die Einbildungskraft (deren tiefe Bedeutung für alles, was Erfindung und Entdeckung heißt und mithin Werk des Genius ist, wir nicht erkennen, die wir aber dessenungeachtet immer nur für einen dienenden Geist halten können) zu Ehren gekommen, die sie früher sich wol selbst nicht hätte träumen lassen. — Wie sollten wir nun aber in Beziehung auf den Ursprung der Welt mit unsren geistigen Blicken tiefer einbringen als in den Anfang der Individuen oder gar der Gattungen? Ist denn etwa das Problem der Zeugung gelöst? Ist über die generatio spontanea wissenschaftlich schon entschieden? Ist uns die Entwicklung des unscheinbarsten Pflanzchens aus seinem Samenkorn etwa

viel mehr als eine geläufige Thatsache? Haben wir auch nur eine Ahnung, wie das Menschengeschlecht oder irgend eine höhere oder niedere Thiergattung entstanden seyn mag? Oder sollen wir die flachen naturphilosophischen Allgemeinheiten, die hierüber ausgesprochen worden sind, für Erklärungen annehmen? Und man vermisst sich noch, die Acte der Schöpfung an den Fingern herzählen zu wollen? *Coelum petimus stultitia nostra!*

2. Die göttliche Weisheit hat ohne Zweifel die zweckmässtigen Mittel zur Erreichung der moralischen Bestimmung der Welt in die Natur gelegt. Die Absicht war, daß diese Mittel gebraucht und zwar so gebraucht werden sollten, daß der Weltzweck vollständig und auf dem kürzesten Wege erreicht werde. Wäre ein sittlich gleichgültiger Zweck die Bestimmung der Welt, so könnte Gott Einrichtungen treffen, durch die jener Zweck auf die eben beschriebene Weise mit Nothwendigkeit erreicht werden würde. Die Sittlichkeit des Zwecks aber gab die nothwendige Bedingung, den Gebrauch der Mittel der Wahl der vernünftigen Geschöpfe zu überlassen. Und so entsteht, neben dem Begriffe der Vorherbestimmung, der diesen beschränkende der Zulassung, des passiven göttlichen Willens neben dem activen. Mußte, um der Möglichkeit eines sittlichen Werths der Gesinnungen und Handlungen willen, der Gebrauch der dargebotenen Mittel frei gegeben werden, so war auch der Missbrauch nicht zu verhindern; auch er ist als ein möglicher vorausgesehen. Geschieht also in der Welt gar Manches, ohne Gottes Zuthun, so geschieht doch nichts ohne seine Zulassung. Da es erhebt sich hier die wichtige Frage, ob überhaupt außer dem Schöpfungsact noch von einem andern fortgesetzten Zuthun Gottes die Rede seyn darf; eine Frage, in de-

ren Beantwortung sich Rationalismus und Supernaturalismus gegenüberstehen, und die, da sie nicht mit wenigen Worten bestigt werden kann, hier lieber noch unerörtert bleibt. Aus dem praktisch-religiösen Gesichtspunkt betrachtet ist der Glaube, daß Gott seine Welt, nachdem er sie mit allem ausgestattet, was zu ihrem Glück und Heil dienen konnte, ganz sich selbst überlassen habe, um ihrer sittlichen Bestimmung nachzustreben, der Tugend und Rechtschaffenheit förderlicher als jener, der wenigstens von Zeit zu Zeit außerordentliche Einwirkungen Gottes annimmt und sich nur zu gern auf diese verläßt. Auch ist der Glaube, daß nichts gegen Gottes Willen geschieht, indem nichts geschehen kann, was nicht bei der Schöpfung wenigstens als ein mögliches künftiges Ereignis vorausgesehen worden wäre, stark genug, um uns, in Verbindung mit dem Gedanken, daß Gott nur das Gute will, in allen Stürmen des Lebens aufrecht zu erhalten. Daß aber in der Vorstellung eines zeitlich wiedenden, in der Gefahr helfenden, rettenden, im Unglücke tröstenden und erhebenden Gottes, und dem damit verbundenen Glauben an eine engere Gemeinschaft des Gemüths mit Gott in der Andacht, eine unsrer menschlichen Denk- und Gefühlsweise fasslichere Form dargeboten wird, mit der sich daher auch eine innigere, lebendigere, wärmere Religiosität zu verbinden pflegt, kann andererseits nicht in Abrede gestellt werden. Zuletzt kommt auf die Form, die Vorstellungswweise weniger an, wenn nur die Überzeugung fest steht, daß Gott den Rechtschaffenen in seinen Bestrebungen unterstützt, dabei aber bedacht wird, daß der Mensch auf Gottes außerordentliche Einwirkungen sich nicht verlassen, sondern sich selbst als das Werkzeug des Willens Gottes, der nie auf etwas andres als das Gute und Beste gerichtet seyn kann, betrachten soll.

3. Der Begriff Gottes als eines moralischen Wesens führt darauf, ihn auch als frei zu denken. Versteht man aber unter Freiheit die Möglichkeit der Wahl des Bösen, so ist eine solche in Gott mit seiner Heiligkeit, vermöge deren er nur das Gute will, schlechthin unverträglich. Es ist aber wiederholt geltend gemacht worden, daß der wahre Begriff der sittlichen Freiheit des Menschen nicht auf einer völligen Unbestimmbarkeit des Willens durch Motive, nicht auf der absoluten Selbstbestimmung beruhen kann, weil jene den Zufall zum Motiv macht, und diese ein widersprechender Gedanke ist, — sondern daß die sittliche Freiheit in der Unabhängigmachung von der Naturnothwendigkeit und Unterwerfung des Willens unter die sittlichen Ideen besteht, diese Unterwerfung aber nur den Namen der Freiheit führt, weil sie anderseits mit einer Befreiung verbunden ist. Auch diese ist jedoch in Gott nicht denkbar, da in ihm nicht nur der Prozeß zum Ideal der Heiligkeit als vollendet, sondern überhaupt gar nicht anzunehmen ist, weil wir wohl von dem Daseyn Gottes uns eine Idee zu bilben die Veranlassung haben, der Gedanke seines Gewordenseyns aber durchaus eine Speculation seyn würde, zu der weder ein theoretisch noch praktisch Gegebenes auffordert, eine Speculation, die mit der ausgesprochenen Verzichtleistung auf Erkenntniß des göttlichen Wesens in schlechtem Einklange stehen würde. Gott der Heilige ist also im menschlichen Sinne des Wortes nicht frei. Dies heißt nun aber nicht etwa: er will das Gute mit blinder Naturnothwendigkeit, sondern: er will es in Folge bewußter Einsicht*). —

*). Diese kurzen Andeutungen müssen hier genügen. Die Lehre von der Freiheit will im Zusammenhange studirt seyn, wozu es der Metaphy-

4. Die Vollkommenheit Gottes legt uns den Glauben auf, daß alles, was unmittelbar von seinem Willen ausgeht, nicht blos gut, sondern das Beste ist, was geschehen kann, und daß daher auch seine Schöpfung vollkommen ihrem Zweck entspricht (Optimismus). Das Böse und moralisch Unvollkommenes kann daher nicht von Gott ausgegangen, sondern nur unter seiner Zulassung entstanden seyn. Vieles aber von dem, was uns in der physischen Welt als Uebel und Unvollkommenheit entgegen tritt, mag dies nur scheinbar seyn und oft den sittlichen Weltzweck am kräftigsten fördern.

5. Die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen darf nicht entfernt als Selbstliebe gedacht werden, was ihr allen sittlichen Werth rauben würde. Mit der Schöpfung muß daher Gott als sich streng sondernd von der Welt sammt ihren Geschöpfen gedacht werden, so daß diese durchaus nicht zu seinem Selbst gehört: die Außerweltlichkeit Gottes ist moralisch nothwendig. „Die göttliche Wohlthat“ — sagt Herbart*) — „darf nicht erscheinen als ein Nepotismus, der nur die Seinigen, die Angehörigen erhebt; denn die Liebe, welche als Selbstliebe in sich zurückläuft, verliert ihre Würde. Es genügt nicht zur Religion, daß die Welt als ein großes Cultursystem dargestellt werde, worin der Allein-Realer nur Sich selbst vervollkommen. Sondern es fördert die Religion, daß Derjenige, der als Vater für die Menschen gesorgt hat, jetzt im tiefsten Schweigen die

se, Ethik und Psychologie zugleich bedarf. S. Herbart's Briefe zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, und in der Kürze Dessen Lehrbuch zur Einleit. i. d. Ph. an vielen Stellen, z. B. S. 115. 174. 177. 185. 275 sc. 4. Ausg.

*) Lehrb. zur Einleit. S. 251.

Menschheit sich selbst überläßt, als ob er keinen Theil an ihr habe; ohne Spur aller solchen Empfindung, welche der menschlichen Sympathie, vollends dem Egoismus gleichen könnte." Ist nun Gottes Liebe vielmehr als die des erziehenden Vaters zu betrachten, so ist auch als ihr Werk nicht blos das Angenehme, Nützliche, Erfreudende, sondern auch das Unangenehme und Widerwärtige anzusehen, an dem sich die sittliche Kraft prüft, übt und stärkt. Der Schmerz kann und soll uns moralisch besser machen und durch die Abhängigkeitsgefühle, die er erzeugt, zur Erkenntniß Gottes im Glauben führen. Der Schmerz ist daher zu den sittlichen Veranstaltungen, zu den Heilmitteln zu zählen, die der Schöpfer in die Natur gelegt hat.

6. Gottes richtende Gerechtigkeit fordert, damit sie den innersten Werth unsrer Gesinnungen abwägen könne, die Kenntniß unsrer geheimsten Gedanken und Gefühle, also Allwissenheit. Durch diese wird demnach die Außerweltlichkeit Gottes näher als eine solche bestimmt, die doch nicht ohne Verbindung mit der Welt zu denken ist. Denn wenn ein Theil des Geschehenden blos Zugelassenes, nicht Vorherbestimmtes ist, so kann es davon auch kein Vorauswissen, sondern nur ein wahrnehmendes, mit dem Geschehen gleichzeitiges Wissen geben. Die Allwissenheit kann wohl alles, was möglicher Weise geschehen kann, voraussehen, die einzelne Wahl des zur Gittlichkeit bestimmten Geschöpfes kann aber nicht vorausbestimmt gedacht werden, weil damit der Begriff der Wahl aufgehoben werden würde; das Wissen ist also hier nicht vor dem Geschehen möglich: es ist und bleibt, nach menschlicher Ausdruckweise, ein empirisches, das nicht für die Gottheit zu gering erachtet werden darf. Man wird sich hierbei, wie bei jeder andern scheinbaren Beschränkung der göttlichen Vollkommenheit, sagen müssen, daß

sie keine Gott von Außen aufgelegte, sondern mit der Erschaffung einer sittlichen Welt aus seiner eignen Wahl hervorgegangen ist. Die Allgegenwart Gottes kann nur als der räumliche Ausdruck der Allwissenheit angesehen werden und wird, dem Gesagten gemäß, um mit der Außerweltlichkeit sich zu vertragen, nicht als eine unmittelbare genommen werden können. Der Begriff der Allgegenwart kann zwar auch auf die Wirksamkeit Gottes an jedem Orte ausgedehnt, aber diese muss wenigstens ebenfalls nur als eine mittelbare gedacht werden, insofern nämlich, als alles natürliche Daseyn und Geschehen nicht als unmittelbare Wirkung Gottes, sondern nur als Folge seiner anfänglichen schöpferischen Thätigkeit zu betrachten ist. Eine andre continuirlich wirksame Allgegenwart Gottes kann nicht angenommen werden. Jede unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Welt nach dem eigentlichen Schöpfungsbact aber, an die zu glauben dem religiösen Bedürfniß zugestanden werden muss, obschon zu diesem Glauben keine moralische Nothwendigkeit treibt, hat man sich, da hierdurch der natürliche Lauf der Dinge überschritten wird, und damit also ein Uebernatürliches gesetzt ist, als eine fortgesetzte Schöpfung zu denken.

7. So wie der Glaube an die Macht, Weisheit, Vollkommenheit und Güte Gottes unsre Forschung in der Natur belebt und in eine höhere Richtung lenkt, so treibt uns der Glaube an die Vorsehung überhaupt und die von ihr ausgegangenen Zwecke und Mittel, der Glaube an ihre Güte, insbesondere aber an ihre richtende und vergeltende Gerechtigkeit an, in den Geschichten der Völker wie der Individuen ihre Spuren zu suchen und zu verfolgen. Wenn nun hier jeder Fortschritt zum Bessern, den uns die Geschichte nachweist, jede Necessis, die den Menschen erfüllt, jedes Glück, dessen sich der Rechtschaffene er-

freut, uns in unserm Glauben bestätigt, so dürfen die entgegen-
gesetzten nicht minder zahlreichen Thatsachen uns darin auch
nicht irre machen, da sie, wie schon bemerkt, der Prüfung und
Besserung auch des Grommen und Eugenbosten dienen kön-
nen. Allein eine Ausgleichung solcher Zustände fordert der
Glaube an die göttliche Gerechtigkeit doch. Ober soll für den
unschuldig Leidenden, für den Verlaumten, Verdächtigten, Hin-
geopfereten, der, den Schein gegen sich habend, Ehre und Mut,
endlich wohl gar, in Folge eines Ausspruchs menschlicher Ge-
rechtigkeit, das Leben verlor, nie ein Tag kommen, der alles
das ans Licht bringt, was keine menschliche Nachforschung auf-
zuhellen vermocht hat? Und soll ihm dann nie eine wohlver-
diente Ausgleichung seines Zustandes zu Theil werden? Es ist
unmöglich hierauf mit Nein! zu antworten. Da nun aber das
sittliche Handeln keineswegs mit Nothwendigkeit Vergeltung
nach sich zieht, im Gegenthil esbare Erfahrungsthatsache ist,
dass eine vollständige Gerechtigkeit in unsern menschlichen Ver-
hältnissen durchaus nicht überall obwaltet, am allerwenigsten
in Beziehung auf persönliches Verdienst und persönliche Schuld,
so fordert der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit
die Annahme eines dem sinnlichen Daseyn nach-
folgenden Gerichts und Zustandes der Vergeltung.
Hiernach ist also der Glaube an die persönliche Unsterblich-
keit in ihrer religiösen Bedeutung eine Corollar des Glaubens
an die göttliche Gerechtigkeit. Dass wir hiermit nicht das zurück-
nehmen, was gegen die Belohnung der Eugenbost gesagt
worden ist, wird eine aufmerksame Vergleichung leicht zeigen.
Gerechtigkeit gilt nur den Thaten, nicht den Gesinnungen.

Man könnte hier noch die Gnade Gottes vermissen. Allein, je nach dem Sinne, in welchem man ihren Begriff nimmt,

ist sie entweder in den übrigen Bestimmungen der Idee Gottes implicit, oder sie ist ein angeblich historisches Factum, dessen Nothwendigkeit zu deduciren die Religionsphilosophie nicht vermag. In der ersten Beziehung ist daran zu denken, daß die Idee der Vergeltung auch den Namen der Billigkeit führt, womit angezeigt ist, daß die vollkommene Vergeltung nicht eine dem bloßen äußerlichen Factum der Verlehung der Person adäquate Ausgleichung sey, sondern, auf Intention, Beweggründe, begünstigende Umstände u. dergl. eingehend, sich einen ideellen Begriff von der Uebelthat bildet, der aber vollständiger und richtiger als die bloß äußerliche Auffassung derselben ist, und hiernach die angemessene Strafe bestimmt. Wir können also mit voller Zuverficht glauben, Gott werde nicht der bloß äußerlich urtheilende, nach der Härte des Buchstabens des Gesetzes erkennende, sondern der billige und insofern gnädige Richter seyn. „Gott sieht das Herz an“, d. h. die Gesinnung, mit der die Thaten verübt werden, wie auch schon derirdische Richter sie möglichst zu berücksichtigen strebt. — In umfassenderem Sinne wird jedoch der Begriff der Gnade genommen, wenn man darunter versteht, daß Gott dem reuigen, bußfertigen Sünder (und „wir sind allzumal Sünder“), in dem eine völlige Sinneständerung, eine Umwendung des bösen Willens zum guten vergeht, seine früheren Uebelthaten erlassen wolle. Daß der fittliche Gesamtwert eines Menschen nicht so zu sagen die algebraische Summe seiner zurechnungsfähigen Thaten, seiner guten und schlechten Gesinnungen seyn kann, sondern vielmehr mit den Vor- und Rückschritten in seiner moralischen Bildung auss Innigste zusammenhängt, so daß das Früher und Später die größte Berücksichtigung verlangt, vor allem Andern der ganze moralische Grund der Seele, die Be-

schaffenheit des Gesammtwillens, der Gesinnung veranschlagt werden muß, ist nicht zu bezweifeln, und so hat der Sünder, der Buße thut, ebendeshalb, weil er sich vom Bösen zum Guten wendet, im vertrauensvollen Hinschauen auf die Liebe Gottes zu den Menschen, aus blos philosophischen Gründen, die Hoffnung, Gott werde ihm gnädig seyn, mehr aber auch nicht als die Hoffnung. Die bestimmte Bekündigung der auf die stellvertretende Genugthuung der historischen Person Jesu Christi und seines Versöhnungstodes gegründeten göttlichen Gnade muß die allgemeine Religionsphilosophie ganz der positiven Religion überlassen. Allerdings hat sie in ihrer besondern Anwendung auf das Christenthum als christliche Religionsphilosophie die Aufgabe, die Denkbarkeit jenes positiven Begriffs der Gnade Gottes zu untersuchen. Dazu bedarf es aber, um das ursprüngliche von späteren Philosophem zu unterscheiden, einer sorgfältigen biblischtheologischen Feststellung dieses Begriffes als eines historischgegebenen. Dass übrigens die christliche Lehre von der Rechtfertigung, wie sie auch philosophisch gefaßt werden möge, zuletzt immer in der Liebe Gottes wurzelt, scheint durch das Johanneische „Also hat Gott die Welt geliebet ic.“ hinlänglich belegt; und dies leuchtet schon der allgemeinen Religionsphilosophie ein. Nur die nähere Bestimmung der Art und Weise der Ausübung dieser göttlichen Liebe ist dann Gegenstand einer näheren Untersuchung der christlichphilosophischen Dogmatik.

Diesen moralischen Eigenschaften Gottes, verbunden mit der Grundbestimmung der Allmacht und Weisheit, gegenüber entwickelt sich nun mit der einfachsten Klarheit und einer aller speculativen Spitzfindigkeit fremd bleibenden Allgemeinverständlichkeit eine Reihe praktisch religiöser Verpflichtungen, in

deren Befolgung der wahre innere Gottesdienst, die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit besteht, die alle äußeren Gebräuche nur fördern und beleben können und sollen. Nämlich:

1. Das Vertrauen zu der göttlichen Weisheit und Macht, welche die Welt nicht nur zum Guten bestimmt, sondern auch die Mittel zur Erreichung dieser Bestimmung gegeben hat, und uns, wenn wir nur treu und redlich wollen, dieselben unter allen Umständen wird finden lassen.

2. Der Gehorsam gegen den heiligen Willen Gottes, gegen seine Gebote, als welche wir die Stimme der Sittlichkeit in unserem Gewissen zu betrachten haben, so daß also Gott gehorchen nichts andres bedeutet als die Tugend üben.

3. Ehrfurcht und Demuth vor Gott als dem Ideal stelllicher Vollkommenheit, dem gegenüber alle unsere menschliche Tugend nur als ein unzusammenhängendes unvollendetes Stückwerk erscheint.

4. Liebe und Dankbarkeit gegen den Allgütigen, von dessen väterlichem Wohlwollen dem religiösen Gemüth die reiche Fülle des Wohlseyns in der ganzen Natur, die zarte Fürsorge, die sich in so vielen getroffenen, bewundernswürdigen Einrichtungen zum Wohlseyn der lebendigen Geschöpfe zeigt, die Schönheit und Herrlichkeit der Welt, deren Zauber unsern Geist von dem drückenden Gefühl seines zeitlichen Daseyns befreit und ihn seine ewige Bestimmung ahnen läßt, — das vollgültigste Zeugniß ablegt.

5. Gottesfurcht, d. i. Scheu vor dem ins Verborgenste schauenden Richter, der uns warnt und uns die Sünde fürchten heißt.

6. Ergebung in unsre Lebensgeschichte, die wir bald als

strafenbe, bald als bessernde, bald als prüfende Schickungen Gottes zu tragen haben, und Hoffnung der gänzlichen Ausgleichung aller der Widersprüche und Rätsel, welche die menschlichen Schicksale darlegen, in einem andern Leben, der als persönliche Fortdauer zu denkenden Fortsetzung des gegenwärtigen.

Gerade so wie die Ethik den Begriff der Person aus den Merkmalen der Einsicht und des Willens zusammensetzt, und hieraus mit Vollständigkeit alle ihre Lehren ableitet; ohne die ihr ganz gleichgültige Frage aufzuwerfen, viel weniger zu erörtern: wie Einsicht und Wille in einer Person beisammen sey und zusammenkomme; oder gar: welche empirische Bedingungen dazu kommen müssen; — kurz, so wenig die Ethik durch ihren Grumbegriff der Person sich in die Psychologie versetzt findet, gerade ebenso wenig hat sich die Religionsphilosophie auf psychologische Fragen über die göttliche Persönlichkeit einzulassen. Sie hat ein doppeltes Recht, sie abzulehnen, indem sie erstens für die praktischen Interessen der Religion ganz gleichgültig sind, da es für diese genug ist, die Ueberzeugung zu festigen, daß Gott unter den angegebenen näheren Bestimmungen gedacht werden müsse; zweitens aber muss immer wieder von Neuem daran erinnert werden, daß alles Vorhergehende nur nähere Bestimmungen des Glaubens enthält, nur anzeigt, wie zur Sittlichkeit bestimmte Individuen Gott sich zu denken haben. Hierauf kann keine theoretische Erkenntniß, sey sie psychologische oder metaphysische, gebaut werden.

Indes, es ist ein natürlicher Drang des Geistes, auch da, wo ihm das Wissen beschränkt ist, noch Vermuthungen zu wagen, sich mit Wahrscheinlichkeiten zu begnügen, deren Grad oft ziemlich schwach ist. Eine Resignation auf alles Wissen

wird uns so schwer, daß wir das Vacuum, das dieses allerdings bereitet, lieber mit den Geschöpfen einer abenteuerlichen Phantasie bevölkern, als uns von ihm wegwenden, um da zu schaffen und zu forschen, wo begreiflicherer Stoff gegeben ist. Kann nun die Religionsphilosophie die Überschreitung derjenigen Grenze, welche durch die Anwendung der praktischen Ideen auf die Idee Gottes scharf abgesteckt ist, nicht mehr für eigentliche Wissenschaft anerkennen, so ist doch immer noch ein großer Unterschied in der Art und Weise, wie diese Grenze überschritten werden kann. Gilt es also hier nur dem Wahrscheinlichen, so fragt es sich doch immer noch, was am meisten diesen Namen verdient, was andern Vorstellungarten vorgezogen zu werden Anspruch hat. Darüber kann die Religionsphilosophie sich nicht mit einem harten Schweiger begnügen: sie muß wenigstens untersuchen, wohin gewisse Annahmen, die gewagt werden, in ihren Folgen führen. Jedenfalls aber hat man sich nicht zu verhehlen, daß, wenn man jene Grenzen überschreitet, ein mehr oder weniger verfeinerter psychischer Anthropomorphismus unvermeidlich ist: denn alle näheren Bestimmungen der göttlichen Persönlichkeit, welche über das Praktische hinausgehen, können allein der Analogie zu unsrer menschlichgeistigen Persönlichkeit abgewonnen werden, wobei nur immer der Unterschied des endlichen Wesens von dem Unendlichen zu berücksichtigen ist. Herbart hat hierbei den interessanten Gedanken hingeworfen *), daß diese Vergrößerung unsrer endlichen Verhältnisse sich mit dem Unendlichen gewisser Größen in den mathematischen Formeln vergleichen lasse **) (wie denn z. B. die Scheitelgleichung der

*) Metaphysik. Bd. II. S. 427.

**) Zugleich aber erkennt er auch die Schwierigkeiten, die darin liegen,

Ellipse, wenn in ihr die große sowohl als kleine Axe unendlich gesetzt, die dritte Proportionale zur großen und kleinen Axe jedoch endlich angenommen wird, in die Gleichung der Parabel übergeht), wobei gar wohl wieder eine Formel von bestimmten Relationen, obschon von sehr wesentlich verschiedenen Eigenschaften gewonnen werden kann.

Der erste Schritt, in der dieser subjectiven psychologischen Ausbildung der Idee Gottes gethan werden mag, ist, zu ihr als Phänomen in ähnlichem Sinne, wie zu den Phänomenen unsres Geistes, als reales Substrat eine Seele hinzuzudenken. Sogleich muß aber auch diese Analogie benutzt werden, um nach dem beschränkten Vorbild des Verhältnisses von Seele und Leib an uns das Verhältniß Gottes zur Welt vorzustellen. Unsre Seele bewohnt allerdings den Leib und ist infolfern in ihm, ist aber doch kein Bestandtheil des Leibes, dessen Vegetationsprozeß durch die Thätigkeit der Seele viel mehr leidet als gefördert wird. Die Sinnesorgane aber und das Muskelsystem sind der Seele zu dienen bereit, und das letztere wird in der That im gesunden Zustand von ihr ganz beherrscht. Je höher die geistige Entwicklung, um so größer ist die Herrschaft der Seele über den Leib, um so unabhängiger von ihm hält sie sich, um so mehr unterwirft sie ihn ihrem Willen, um so mehr wird sie sogar seiner leidenschaftlichen

dass, um dieses Verfahren anzuwenden, die höchste Präzision der Begriffssbestimmungen erforderlich ist, damit das Unendliche genauer bestimmungen die Fehler nicht ins Unendliche vergrößere. Immer aber möchte dieser Gedanke, der den einzigen richtigen Weg anzugeben scheint, auf welchem die einmal gestellte Aufgabe ihrer Lösung näher gebracht werden kann, nicht aus dem Auge zu verlieren seyn. Das, was sogleich weiter mitgetheilt werden soll, kann noch nicht für eine genaue Ausführung dieser Idee getan wollen.

Bustände Herr. Nicht ohne Ueberzeichnung zwar, aber doch mit einiger approximatischer Wahrheit sagt man wol: die starke Seele bilde sich ihren Leib. Zugleich hat die Seele, so weit das System der Sinnesnerven sich verbreitet, Kunde von ihrem Leib und dem, was an ihm vorgeht. Dies ihre wissende Gegenwart in allen Theilen des Leibes; eben so ist sie, soweit die motorischen Nerven reichen, mit ihrem Willen gegenwärtig. Beiderlei Gegenwart ist aber eine mittelbare, denn die Seele ist weder ausgedehnt, noch kann ihr eine Ortsveränderung beigelegt werden, wenigstens durchaus nicht nach dem Maßstabe, nach welchem diese stattfinden müßte, wenn die Richtung ihrer Aufmerksamkeit auf diese oder jene Stelle ihres Leibes allemal die unmittelbare Gegenwart an diesem Orte zu bedeuten hätte. — In Analogie nun zu diesen Verhältnissen ist es erlaubt, Gott als Weltseele zu denken. Nur darf damit nicht entfernt irgend welche pantheistische Vorstellung verbunden werden, keine Immanenz Gottes in der Welt, unter welchem Begriffe oder Bilde man sie auch fassen möge. Die moralisch nothwendige Außerweltlichkeit Gottes muß festgehalten werden, jedoch nicht in so unfruchtbarer Abstraction, daß darunter eine völlige Scheidung Gottes von der Welt verstanden würde. Wir müssen hier an unsre monologische Vorstellung von der Seele erinnern, vermöge welcher denn auch Gott als ein einfaches, in seiner Qualität unveränderliches und ewiges Wesen zu denken wäre.

In diesen Beziehungen können wir der Weltseele keine anderen Prädicate beilegen als jeder andern Seele, es ist in diesen Begriffen nichts, was einer Vergrößerung fähig wäre. Eher möchte daran gedacht werden, in die Qualität der Weltseele eine unendliche Bevorzugung vor den Qualitäten

aller andern Seelen zu legen; doch muss auch dieser Gedanke, wenn er nicht gegen die Lehren der Ontologie verstoßen soll, mit Vorsicht in Anwendung kommen. Herbart sagt^{*)}: „Niemand wird glauben, daß menschliche Seelen das Höchste seien; denn keiner kennt die engen Gränzen unsers Erfahrungskreises. Wenn schon unsre Seelen einen solchen Vorzug in ihrer ursprünglichen Qualität besitzen, daß sie in dem System, welches wir unsern Leib nennen, nicht eigentlich materiell gefesselt werden, dennoch aber darin wohnen und es grosstheils beherrschen, so kann der Abstand der Qualitäten, worin dieser Vorzug liegt, auch noch grösser gedacht werden; und die Unabhängigkeit vom Leibe und von seiner Einrichtung kann wachsen. Schade nur, daß uns hier die Erfahrung gänzlich verlässt.“ Wenn man bei dieser Neuerung an eine Gradation der Qualitäten hinsichtlich ihrer Tauglichkeit zu gewissen Zwecken denken müsste, so ließe sich das mit der Ontologie nicht vereinigen. Die Einfachheit, Beziehungslosigkeit der Qualität der Seele verträgt solche Bestimmungen durchaus nicht, da ja hierdurch eine ursprüngliche Fähigung angenommen und so dem complementum possibilisitatis, was Herbart mit so viel Energie verbannt hat, ein neuer Eingang eröffnet würde. Ebenso wenig ist die Qualität der Seele ästhetischer Bestimmungen fähig, durch welche sie als ein mehr oder weniger Vollkommenes zu denken wäre: denn auch allen quantitativen Bestimmungen ist die Qualität des Seyenden unzugänglich. Man kann indeß jenen Gedanken Herbart's festhalten, ohne ihm die eine oder die andere Auslegung zu geben. Der Vorzug der Seelen, insbesondere der menschlichen vor andern Elementen,

^{*)} Metaphys. II. Bd. S. 427.

sowohl hinsichtlich ihrer grôhern Unabhängigkeit vom Leibe als der höhern Entwicklung ihrer innern Bildung ist eine That-sache. Der Grund davon aber muß theils, wie Herbart selbst in seinen psychologischen Werken gelehrt hat, in dem Organismus des Leibes, also in der Beschaffenheit des Systems seiner realen Elemente, d. h. in den Verhältnissen ihrer Qualitäten, deren innern Zuständen und den diesen entsprechenden äusseren Eagen gesucht werden, theils kann er nur in der eigenthümlichen Beschaffenheit der Qualität der Seelen, im Verhältniß zu den Qualitäten blos organischer Elemente beruhen. Alle Qualitäten sind entweder generisch oder specifisch verschieden, disparat oder unter demselben Gattungsbegriffe entgegengesetzt. Dies sind aber nur sehr dürftige allgemeine Bestimmungen. Wieviel Classen disparater Qualitäten möglich sind, wieviel Dimensionen jedes der daraus entstehenden Continuen haben kann, darüber läßt sich *a priori* etwas feststellen, noch gibt die Erfahrung Belehrungen, die zu einer Erweiterung unsrer Erkenntniß in dieser Hinsicht Hoffnung machen. In den verschiedenen Classen unsrer einfachen sinnlichen Vorstellungen, den Tönen, Farben, Gerüchen &c., offenbaren sich allerdings ebenso viele disparate Beschaffenheiten von Elementen, die in der Sinnesaffection unsre Seele zu den Acten der Selbsterhaltung, welche die Vorstellungen sind, veranlassen. Aber wer mag behaupten, daß unsre sinnlichen Wahrnehmungsweisen alle möglichen seyen, außer unsren Arten das Daseyn der Dinge in Erfahrung zu bringen, nicht noch ganz andre mögliche seyen? Diese Behauptung würde nicht nur gewagt seyn, sie ist, aus ontologischen Gründen, sogar höchst unwahrscheinlich. Wenn alle menschliche Seelen von gleicher oder wenigstens nahe gleicher Qualität angenommen werden, so ist, wenn dazu die

Voraussetzung gleicher oder nahe gleicher Organisation kommt, die natürliche und nothwendige Folge, daß dieselben Dinge gleiche oder nahe gleiche sinnliche Eindrücke hervorbringen müssen. Man denke sich aber Seelen von andrer Qualität, obgleich mit ähnlichen Sinnesthemen, so werden, in Folge der veränderten Verhältnisse ihrer Qualität zu denen der Dinge, andre Idee einfacher sinnlicher Vorstellungen in ihnen entstehen. Und hier ist nun allerdings mindestens der Phantasie ein weiter Spielraum eröffnet. Diese mag vielleicht der Weltseele eine Qualität zuschreiben, die der Gattung wie der Art nach nur einmal vorhanden wäre, mag sie in nächster Verbindung mit einem System von Wesen denken, deren Qualitäten zu derjenigen der Weltseele in solchen Verhältnissen sich befinden, daß diese dadurch, mit der größten Unabhängigkeit von der Welt, doch ihre wissende und absichtlich wirkende Verbindung mit derselben behauptet, u. dgl. m.

Steht nun die Außerweltlichkeit Gottes, zugleich aber auch seine Allwissenheit fest, und muß seiner Allmacht auch noch die gegenwärtige erschaffene Welt unterworfen gedacht werden, so ist Verbindung und Trennung der Weltseele von der Welt zugleich gesordert, wie in unvollkommenster Weise Ähnliches von dem Verhältniß der menschlichen Seele zu ihrem Leibe gilt. Das heißt aber dann nichts andres als: nicht überall, als ein die ganze Welt durchdringender Aether, nicht im Mittelpunkt des Weltsystems als eine Alles erleuchtende, erwärmende und durch ihre Anziehung regierende Sonne — wie in der Lehre der Stoiker — darf die Weltseele vorgestellt werden, sondern einem allsehenden Auge, einem allhörenden Ohr, einer allvermögenden Hand, in der das Schaffen ruht wie das Beründern, vergleichbar, ist ihr Sitz nur an der äußersten Grenze der

Welt*) zu denken, wie der Sitz der Menschenseele nahe an die Grenze ihres Leibes fällt. Es ist, wie man sieht, nicht die Analogie, die zu dieser Annahme führt; aber die Analogie dient ihr zur Bestätigung, und in dieser Analogie haben wir den Grund der Metapher zu suchen, die Gott das Oberhaupt der Welt und den Himmel, das Oberste, seinen Wohnsitz nennt. Freilich frage Niemand, den Gedanen der Analogie noch weiter verfolgend, wo dann die Sinnesnerven sind, die der Weltseele die Kunde vom weltlichen Geschehen zu führen, wo die motorischen Nerven, die ihre Willensakte fortpflanzen und zur That werden lassen. Der Astronom rechnet seit länger als anderthalb Jahrhunderten mit der unbegreiflichen Anziehung in die Ferne, zu deren Erklärung erst Herbart's Naturphilosophie einige schüchterne und doch immer noch gewagte Schritte versucht hat. Ob es eine Wirkung der Geister in die Ferne giebt, darüber streiten noch die Freunde und die Gegner des Somnambulismus, der Ahnungen, des zweiten Gesichts und ähnlicher problematischer Erscheinungen. Die Thatssache ist hier noch nicht einmal sicher gestellt; wie weit entfernt wird also gar eine Erklärung seyn. Wenn es zu seltsam klingt oder zu materialistisch, von einem Nervensystem der Welt, als Organ der Weltseele zu sprechen, der mag dem naturwissenschaftlichen Gleichnis das poetischere von Engeln substituiren, Boten des Herrn, die er aussendet, seine Befehle zu vollziehen, treue Diener in seiner unmittelbaren Nähe und Berührung. Es bleibt immer derselbe Grundgedanke, nämlich der einer Verbindung Gottes mit der Welt durch eine gewisse Vermittlung.

*) Ueber die Nothwendigkeit, in jedem bestimmten Zeitpunkt die Weltgröße endlich zu denken s. Herbart's Metaphys. Bd. II. S. 337.

Das Bewußtsein läßt uns drei wesentlich verschiedene Classen von geistigen Phänomenen wahrnehmen: Vorstellungen, Gefühle und Strebungen. Eine unbesangene psychologische Untersuchung zeigt aber, daß sie nicht als coordinirt, als von einander völlig unabhängige geistige Thätigkeiten zu betrachten sind, sondern daß die Vorstellungen die Grundlage des geistigen Lebens bilden, und daß in den mancherlei Hemmungen, geschrägten oder gehemmten intensiven Veränderungen der Vorstellungen die Bedingungen der Zustände liegen, die wir Gefühle und Begehrungen nennen. Diese letzteren beiden können also nicht als nur zufällig in der menschlichen Seele mit den Vorstellungen zusammentreffend, sondern müssen für nothwendige Folgen des Vorstellens angesehen werden. Hiernach würde nun auch kein Grund vorhanden seyn, der Weltseele eine dieser drei geistigen Eigenschaften abzusprechen und sie vielleicht nur als vorstellend und wollend zu denken. Indessen würde es auch anderseits übereilt seyn, ohne alle Wahl der Weltseele Vorstellungen, Gefühle und Strebungen gerade wie die menschlichen zuzuschreiben. Zwar so sublim wagen wir nicht zu philosophiren, daß wir einen anschauenden Verstand zu diesem Zwecke erblicken möchten, wie der deshalb von Fichte, Schelling und Hegel hochgepriesne Kant in der Kritik der Urtheilstkraft; einen anschauenden Verstand, zu dem, nach Herbart, eine denkende Sinnlichkeit paßt, wie das eiserne Holz zum hölzernen Eisen. Im Gegentheil, wenn sich nicht alle unsre psychologischen Begriffe zu einem Chaos durchwirren sollen, so kann auch hier der höhere und höchste geistige Standpunkt nur in quantitativen Unterschieden gesucht werden, die aber allerdings unendlich groß angenommen werden können, so lange diese Annahme nicht auf ungereimte Folgerungen

führt. Wir stehen nicht an, das göttliche Denken dem menschlichen qualitativ gleich anzunehmen, und mathematische, philosophische Wahrheiten auch für göttliche Wahrheiten zu erachten (*θεὸς ἀεὶ γνωμένος*), nur daß deren Production unendlich mühseliger, göttliche Beweise und Auflösungen die kürzesten und einfachsten und, durch diese Übersichtlichkeit von Anfang und Ende, der Anschauung allerdings näher gerückt seyn mögen, was ganz wohl begreiflich scheint, da uns diese Anschaulichkeit des kurz und bündig Gedachten geläufig genug ist. Kein Denken aber, keine Production, kein geistiges Schaffen ist ohne Reproduction. In der göttlichen Erinnerung mag die Vergangenheit der Welt wie ein klares lebendiges Spiegelbild das stehen und in sofern Vergangenheit und Gegenwart gleich seyn; in der göttlichen Erinnerung, der einzigen wahren Weltgeschichte, wird die Welt nach ihren abgelaufenen Ereignissen und Zuständen unverändert erhalten. In der göttlichen Vorhersehung müssen alle Wege verzeichnet seyn, welche die Menschheit zum Ziele ihrer sittlichen Bestimmung führen können, die geraden Wege wie die Umwege. Die allers Vollendteste und allerangemessenste Verbindung aller Vorkelungen muß in Gott angenommen und darum ihm der tiefste Verstand, die durchsichtigste Klarheit der Einsicht zugeschrieben werden. Dabei denken wir ihn allerdings als wahrnehmenden Zuschauer des Weltlaufs, aber Neues kann für ihn nichts geschehen, denn was möglicherweise geschehen konnte, hat er vorausgesehen, nur die Wahl der zur Sittlichkeit bestimmten Wesen unter dem Möglichen kann seine Aufmerksamkeit beschäftigen.

Nach Herbart hat in den Vorstellungen der Geist, in den Gefühlen und Strebungen das Gemüth seinen Sitz. Wir wer-

den uns eine kleine Abweichung von dieser Bestimmung erlauben. Zum rein Geistigen gehört nicht blos das Vorstellen, nachdem es sich von dem Empfinden und Anschauen abgelöst hat, sondern offenbar auch das Wollen, ohne das kein Denken, kein willkürliches Reflectiren möglich ist, endlich auch die Beurtheilung des Schönen und Guten, die in ihrer Unmittelbarkeit als Wohlgesallen an gewissen objectiv bestimmabaren Verhältnissen intellectuelles Gefühl genannt werden kann. Das Gemüth umfaßt dann alle übrigen Gefühle und Strebungen, so weit sie nicht als blos leibliche Zustände aufzufassen sind. Alles Sinnliche theilt der Mensch mit dem Thier: Empfindung und Anschauung, Lust und Schmerz, Begierde und Trieb. Ist er nun, wie dies im Vorigen liegt, durch die allgemeine und nothwendige Erkenntniß seines Geistes der Gottheit verwandt, so ist er es auch ohne Zweifel durch die übrigen Bestimmungen des Geistes. Das ewig Gute und Schöne ist so göttlich als die ewige Wahrheit. Gott ist der Urheber alles Guten, alles Schönen in der Natur, die, wie Herbart treffend bemerkte, oft auch da schön ist, wo kein menschliches Auge weilt, und deren Schönheit also nicht einmal blos der Ausdruck des göttlichen Wohlwollens, nicht blos zur Freude der sinnigeren Geschöpfe gespendet ist, sondern des Schöpfers eignes Wohlgesallen an dem Schönen zu offensbaren scheint. Und wie sollte auch in Gott das Wohlgesallen an der Schönheit des Sittlichen mit Gleichgültigkeit gegen die Schönheit des sinnlich Wahrnehmbaren verbunden seyn? Das Thier aber hat allerdings von der Schönheit so wenig eine Ahnung wie vom Guten. Ebenso wenig kennt das Thier den besonnenen sich seines Zweckes bewußten Willen, es überlegt nicht und wählt nicht. Der Mensch thut beides. Aber auch Gott muß

nach Zwecken wollen: denn er ist bewußte Persönlichkeit. Der das Wahre, Gute und Schöne erkennende und bewußt wählende Mensch, oder kürzer, der Mensch als Geist ist gottähnlich.

In dem Gemüthe aber wohnen die Gefühle und Bestrebungen, die dem Menschen eigenthümlich, die rein menschlich sind, und ihn theils über das Thier erheben, theils unter dasselbe hinab schleudern. Dies sind die Gefühle, die die menschliche Brust bald mit Wonne bald mit Weh erfüllen, dies die Affe-cten, die das Gemüth bald erregen bald niederdrücken, dies die Begierden, deren eben nur der geistigfinnliche Mensch fähig ist, und die, zu Leidenschaften ausgeartet, den ganzen Menschen erschüttern, zerrütteln und dem Elster und der Verzweiflung, dem Wahnsinn und Tod entgegen führen. Von dem allen darf keine Spur in die Vorstellung von Gott hineingetragen werden. Der Leidenschaften gar nicht zu erwähnen, an die bei dem Heiligen nicht gedacht werden kann, der Aufwallungen des Zorns, der Beklubungen des Schrecks, der Beklemmungen der Furcht zu geschweigen, die in dem Geiste Gottes, bei dem alle Wahrheit ist, keinen Platz finden, darf ihm auch weder Freude noch Traurigkeit, weder Bewunderung noch Begeisterung zugeschrieben werden: denn zu Störungen des Gleichmuths sind für Gott weder Verantassungen zu finden, noch kann überhaupt Störbarkeit da angenommen werden, wo der allerstärkste Widerstand gegen jedes Leiden vorauszusezen ist. Sein Wohlgefallen ist affectloser Beifall, sein Mißfallen zornlose Mißbilligung, seine Liebe wurzelt in keiner Neigung, auch selbst für den Leidenden kann er nicht eigentliches Mitgefühl empfinden: denn Mitgefühl ist Mitleiden und nur menschlich. Der Mensch aber, der Geist und Gemüth zugleich besitzt, hat

zwar die Pflicht, dieses durch jenen zu beherrschen, seine Affe-
cten zu mässigen, seine Leidenschaften zu unterdrücken, seine
dunklen Gefühle aufzuhellen; aber er darf sich seines Gemüths
nicht entäußern wollen, das seinem Geiste beigegeben zu seyn
scheint, um durch die ihm eigenthümliche Reizbarkeit und
Weichheit der mangelhaften Einsicht und der Schwäche des
guten Willens aufmunternd und antreibend zu Hülfe zu kom-
men. Darum ist nicht der stoische Weise in seiner frostigen
Apathie das Musterbild der Menschheit, das Nachbild Gottes,
wie es in menschlicher Gestalt zur concreten Erscheinung kom-
men kann, sondern Jesus Christus, der sich freute mit den
Fröhlichen und weinte mit den Weinenden, der betete: ist's
möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber; und der zwar
staudhaft, aber seine Leiden nicht verbergend, seiner Menschlichkeit
sich nicht schägend, die Schmerzen des Kreuzestobes erlitt, der
uns zeigte, wie Lust und Schmerz, das thierisch Gemeine uns-
rer Natur, durch das Göttliche in uns gemästigt, veredelt, er-
hoben werden soll zum rein Menschlichen, das, die irdische
Heimath nicht verleugnend, sich doch zugleich der Würde seiner
himmlischen Aukunft bewußt ist.

Gott ist Geist und denkt und will als solcher das Wahre,
Gute, Schöne. Können und sollen wir nun von dieser Er-
kenntniß aus nicht noch weiter gehen? Müssen wir uns die
Vorstellungen der Weltseele nicht als ihre Selbsterhaltungen
denken, wie unsre eignen Vorstellungen? Wie aber mag sie
dann zu ihnen gelangt seyn? Der Geist ist die innere Bildung
der Seele; woher nun die der Weltseele? — Auf solche Fragen
kann nie eine Antwort erfolgen; wir befinden uns hier einem
Mysterium gegenüber, das ewig ein undurchsichtiger dichter

Schleier unsern Blicken entziehen wird. Es muß uns genügen und kann uns genügen, zu wissen, daß und wie wir uns Gott als seyend und wirkend vorzustellen haben, die Frage nach dem Gewordenseyn Gottes ist ungereimt. Die Theologie hat uns in theoretischer wie in praktischer Beziehung zu Gott geführt, um uns von der Herrschaft des Zufalls und der blinden Nothwendigkeit zu befreien, um uns die Welt als das absichtliche Werk seines weisen Urhebers zu offenbaren. Dieser Urheber ist der Höchste, der nichts mehr über sich hat, also nicht wieder als das Geschöpf eines Andern zu denken ist, noch auch vermöge des Widerspruchs, der im Begriff der *causa sui* liegt, als sein eigenes Geschöpf betrachtet werden kann. Nach dem Ursprunge seiner Weisheit und Macht fragen, heißt entweder den Schöpfer zum Geschöpf erniedrigen, oder inconsequenter Weise von Neuem den bereits aufgegebenen Versuch machen, den Zufall oder die Nothwendigkeit zum Weltgeschöpfer zu erheben. Es fehlt auch ganz an der wissenschaftlichen Berechtigung, solche Fragen aufzuwerfen. Die Nothwendigkeit des Glaubens ist nicht die Nothwendigkeit des Seyns; der Glaube ist keine aufgedrungene, sondern eine freie Position, er ist der Ausdruck unsrer Ueberzeugung von einem Daseyn, nicht die Wahrnehmung eines Seyenden. Weder die Vorstellung von Gott als der Weltseele, noch weniger die von deren Selbstschriftungen lassen sich streng metaphysisch begründen. Dazu wäre nothwendig, daß Gott als ein Gegenstand unsrer äußern oder innern Erfahrung wahrgenommen würde. Wir haben nur Analogieen verfolgt und diesen es angemessen gefunden, Gott als Weltseele und als Geist zu denken. Es ist dies nichts mehr als eine wahrscheinliche Vorstellungsbart, — eine bloße Hypothese. Auf eine Hypothese eine andre Hypothese bauen

zu wollen, ist gegen die gute Methode; nur Thatsachen sind stark genug, eine Hypothese zu tragen. Wen es verdrießt, hier zum Stillstand genöthigt zu werden, der mag die ganze Hypothese fallen lassen, die ohnedies nur mehr der Neugier als dem Bedürfniß dient: der blanke sittlichreligiöse Kern wird dadurch an seinem metallischen Glanze nicht das Geringste verlieren, vielmehr nur um so heller leuchten. Wo keine Relationen endlicher Dinge vorliegen, da ist die Anwendbarkeit metaphysisch-psychologischer Theorien, gelind zu reden, höchst problematisch. Welcher Methode des Philosophirens aber man sich auch hingebt, welche Prinzipien man anerkenne, man wird zulegt immer entweder bei einem das Gute mit Weisheit wollenden Urheber der Welt oder bei einem mit blinder Nothwendigkeit sich evolvirenden weisheits- und willenlosen, gegen das Gute, wenigstens ursprünglich, gleichgültig sich verhaltenden Urwesen stehen bleiben müssen. Daß für unsern Standpunkt nur das Erstere zulässig war, wird von selbst klar seyn.

Dieser Unterschied ist es nun auch, der, wie uns dünkt, am schärfsten zwischen dem moralischen Theismus, als der Lehre von dem lebendigen, moralischintelligenten, persönlichen und außerweltlichen Gott, und dem naturalistischen Pantheismus, in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes, die Grenze zieht. Wollen wir uns jedoch nicht dem Vorwurf aussehn, alles, was nicht Theismus ist, ohne Unterschied zusammen geworfen und den Stab darüber gebrochen, oder, wie Hegel sich ausdrückt, in das gäng und gäbe Gerede vom Pantheismus eingestimmt zu haben, so müssen wir wenigstens noch kürzlich darlegen, daß wir die niederen und höheren Entwickelungsstufen desselben wohl zu unterscheiden wissen, jedoch allen

ohne Ausnahme aus theoretischen und ethischen Gründen unser Beifall zu versagen uns gezwungen sehen *).

2.

Vom Pantheismus.

Es ist allerdings ein falscher, willkürlich erfonnener, unhistorischer Begriff vom Pantheismus, gegen den Hegel **) sich mit Recht erklärt, wenn man darunter die Vergötterung der Gesamtheit aller einzelnen Naturdinge, der edelsten wie der gemeinsten, verstanden will, welche letzteren der Pantheismus vielmehr von dem Anteil an der Gottheit auszuschließen jederzeit bemüht gewesen ist. Das Grundmerkmal des Pantheismus ist die Immanenz aller Dinge in Gott, die entweder, wie im Pantheismus im engern Sinne, als eine ewige, oder, wie in den Systemen der Emanation und Evolution als eine ursprüngliche gedacht wird. Daß beiderlei Systeme sich mit allen Hauptgegensätzen der Speculation in Verbindung zu bringen gewußt haben, ist bekannt genug. Die Evolutionslehre des griechischen Hylozoismus von den Ionier bis zu den Stoikern und die Erneuerung derselben durch Bruno tragen durchweg den Stempel des Materialismus an sich; die orientalischen Systeme der Emanation dagegen sind ganz spiritualistisch. Der Spinozismus und die Identitätslehre der Schelling'schen Naturphilosophie sind realistische, der umgekehrte Spinozismus der Wissenschaftslehre Fichte's

*) Eine ausführliche, zuweilen jedoch etwas weitschweifige Darstellung und Beurtheilung des Pantheismus gab Fälsche in seinem bekannten Werke: *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen &c.*

**) Encyclop. 3. Ausg. S. 586. ff. vgl. Vorles. über Religionsphilos. I, 54.

dagegen, so wie Hegel's Lehre vom Absoluten sind idealistische Systeme des Pantheismus. Nach Ritter ist die Evolutionstheorie, als eine Lehre von der Welt ohne Gott, atheistischer Kosmosismus, der eigentliche Pantheismus aber, als die Lehre von der Immanenz, d. h. von einem Gott ohne Welt, ohne Schöpfung, akosmischer Theismus zu nennen; der Pantheismus im weitern Sinne kann also auch sowohl atheistisch als theistisch seyn. Daß das letzte halbe Jahrhundert eine große Vorliebe für den Pantheismus gezeigt und seinen Grundgedanken nicht nur in den mannigfaltigsten Formen philosophisch durchgearbeitet, sondern auch in der schönen Literatur und unter einem großen Theil der Naturforscher sich Eingang zu verschaffen und so populär zu machen gewußt hat, daß er in den Reihen seiner Vertheidiger und Verehrer mindestens ebenso viele geistreiche Köpfe zählte wie unter seinen Gegnern, ist nicht zu verkennen. Aber unverkennbar ist es auch, daß die Fortbildung desselben sich dem Theismus möglichst anzunähern, ja sich mit ihm zu identificiren gestrebt hat und noch strebt. Hegel nimmt zwar den Spinozismus gegen Jacobi's Vorwurf des Atheismus oder, nach der gelinderen Bezeichnung, des Kosmotheismus in Schuß, indem er Spinoza's Lehre Kosmosismus genannt wissen will, giebt es jedoch als einen Mangel des Systems zu, daß in ihm Gott nur als die unendliche Substanz mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung gesetzt, nicht aber auch als Subject und als Geist bestimmt werde, was nun Hegel zu thun übrig blieb. Gerade diese fehlende Bestimmung der geistigen Persönlichkeit rechtfertigt aber den Vorwurf Jacobi's: denn mit dieser Einen und unendlichen Substanz, ihren Attributen und deren Modificationen ist in der That nicht Gott, sondern nur der Begriff

der sinnlichgeistigen Welt gewonnen, deren Gleichsetzung mit Gott gar wohl Kosmotheismus genannt zu werden verdient, da offenbar die endlichen Dinge und Wesen — bloße Modificationen der Attribute der göttlichen Substanz — weder ihrem Seyn nach selbstständig, noch qualitativ, sondern blos quantitativ von Gott verschieden sind, indem ihnen, gleich Gott selbst, Denken und Ausdehnung zukommt. Der Spinozismus verweltlicht also Gott. Dies erkennend schuf Schelling einen intellectuellen Pantheismus, in dem die Sinnenwelt die Gestaltung einer bloßen Erscheinungswelt behält, der eine intelligible als wahrhaft reale gegenübergestellt wird, daher hier eine Herabziehung Gottes in die Sinnenwelt zwar keinesfalls statt findet, wohl aber der Begriff der intelligiblen Welt mit dem Gottes zusammenfällt. Endlich erhob sich Schelling (in seiner Abhandlung über die Freiheit des menschlichen Willens) zu einem auf Naturalismus gegründeten Theismus, von dem er jedoch zugiebt, daß er wegen des Verschwindens aller Gegenstände in Bezug auf das Absolute Pantheismus genannt werden könne, dessen Charakter er, unsers Erachtens, auch dadurch an sich trägt, daß er sich mit einer Genesis Gottes aus dem Ungrunde befaßt, und die sogenannte Freiheit, mit der sich Gott aus dem Ungrunde evolviren soll, doch nur unbewußte Notwendigkeit ist. Die neusten über Hegel und Schelling hinausstrebenden philosophischen Versuche sind ausdrücklich der Bemühung gewidmet, durch Hegel'sche Methode einen dem neu-schelling'schen ähnlichen Theismus zu gewinnen.

Sind nun diese Verfeinerungen und Approximationen des Pantheismus zum Theismus in sofern für den letztern eine bemerkenswerthe Erscheinung, als derselbe hierin eine indirekte Anerkennung seiner Wahrheit finden kann, so tragen doch alle

jene Bestrebungen noch immer einen dem Wesen des moralischen Theismus so entgegengesetzten gemeinschaftlichen Grundcharakter, daß sie nie aufhören pantheistisch zu seyn, und daher jener die verfeinertsten unter ihnen in allem Wesentlichen ihm als nicht merklich näher stehend betrachten kann als die gröberen Formen.

Erwägen wir zuerst den Grundcharakter alles Pantheismus in theoretischer Beziehung, so steht dem Monismus des *εν καὶ πάντα* der Pluralismus der Monadologie schroff entgegen. Wie Leibniz sagte: „Wären keine Monaden, so hätte Spinoza Recht“; so kann Herbart, und zwar mit mehr Grund, sagen: „Gäbe es keine realen Wesen, so hätten Schelling und Hegel Recht“. Wir sagen „mit mehr Grund“, denn Herbart hat geleistet, was Leibniz unterließ, er hat das Daseyn seiner realen Wesen bewiesen, speculativ begründet. Man hat sich hier nun zu vergegenwärtigen, worauf die Annahme unbestimmt vieler realer Wesen, die bald als Substanzen bald als Ursachen in den Erfahrungskreis treten, in Herbart's Metaphysik beruht; was hier verhindert, es bei einer einzigen unendlichen Substanz bewenden zu lassen. Seyn ist die absolute Position der Dinge, daher darf die Qualität des Seyenden weder Relationen noch Negationen enthalten, darf also weder zusammengesetzt noch überhaupt mannichfaltig, noch quantitativ bestimmt, sondern muß einfach und affirmativ ohne alle Vielheit von Bestandtheilen seyn. Diese Bestimmungen allein paßten nun vortrefflich zu den Forderungen, welche der Pantheismus an sein Eins und Alles stellt, wenn nicht noch ein zweiter Satz hinzukäme. Herbart's Metaphysik beweist nämlich auch, daß wie vielfach der Schein ist, den uns die Erfahrungswelt in den sinnlichen Wahrnehmungen darbietet,

so vielfach müsse zum Grunde liegendes entsprechendes Seyendes angenommen werden, ein Satz, der mit jenem ersten von der Einfachheit des Seyenden keineswegs im Widerspruch steht, da diese Einfachheit der Qualität gilt, aber dadurch der Unwendbarkeit der absoluten Position durchaus nicht eine numerische Grenze gesetzt wird, wobei man nur gehörig festzuhalten hat, daß nur der Begriff des Seyns die beiden Elemente der absoluten Position und der Qualität des Seyenden enthält, in dieser Qualität aber eben so wenig eine Zweiheit als eine Vielheit vorkommen darf. Jedoch auch dieser Satz würde sich noch immer mit der Annahme des Einen Seyenden vertragen, wenn es etwa erlaubt wäre, die sinnliche Vielheit, die Mannichfaltigkeit der äußern und innern Erfahrungswelt, „nach einer zufälligen Ansicht“, ebensowohl als eine Einheit wie als eine Vielheit aufzufassen, in ähnlicher Art, wie der Geometer die Zweiheit zweier mit einer gemeinschaftlichen Seite zusammenstoßender Dreiecke in die Einheit eines Vierecks, der Mechaniker die Zweiheit zweier unter einem beliebigen Winkel zusammenwirkender Kräfte in die Einheit der Resultirenden zusammenfaßt. Allein dies ist factisch unmöglich. Unterscheidbare Farben, Töne, Gerüche gehen nie in ein Mittleres zusammen, noch weniger die ganzen Classen der Empfindungen der Farben und Töne, Farben und Gerüche u. s. f. Die Vielheit, die Mannichfaltigkeit ist hier schlechthin gegeben, und es ist keine Auffassung möglich, durch welche sie sich auch als Einheit darstellen ließe. Das Mannichfaltige kann bloßer Schein und insofern unwahr seyn, das Wahre ein Andres seyn als das, was zu seyn scheint; wo aber ein Mannichfaltiges durch die Wahrnehmung gegeben ist, da bedarf es zu seiner Erklärung jedenfalls auch einer Mannichfaltigkeit des zum Grunde liegenden

Realen. Die Mannichfaltigkeit als solche ist nie bloßer Schein, läßt sich nie auf absolute Einheit zurückführen.

Aber haben wir damit nicht zu viel gesagt? Fassen wir nicht Farben mit Leichtigkeit zur Einheit einer Gestalt zusammen; Farben, Klänge, Gerüche zur Einheit eines Körpers; die Mannichfaltigkeit der Individuen zur Einheit der Arten, diese zu der der Gattungen, Classen u. s. w., und können wir mit dieser Zusammenfassung ohne Willkür eher aufhören, als bis wir bei dem Weltganzen, dem All-Einen angelommen sind? In diesem Einwurf würden zweierlei Arten von Einheiten durcheinander gemischt seyn: die des bloß logischen Denkens und die, welche der Wirklichkeit angehören. Schon der Naturforscher macht diese Unterscheidung, wenn er Individuen und Arten als natürlich gegebene, Gattungen, Classen u. s. w. aber als künstlich gemachte Unterscheidungen, als bloße Abstractionen bezeichnet. Wenn es sich blos um diese letzteren formellen Einheiten handelt, so hindert freilich nichts, bis zu der höchsten hinaufzusteigen, aber man hat damit nur einen logischen, nicht einen metaphysischen Begriff gewonnen. Die natürlichen Einheiten dagegen finden sehr bald ihre Grenze. Die Bedeutung dieser Einheiten ist aber keineswegs die, daß das Mannichfaltige ihrer Erscheinung von einer reellen Einheit getragen werde, der die vielen sinnlichen Merkmale als bloße Accidenzen einer Substanz inhäriren, sondern vielmehr zunächst nur diese, daß eine Vielheit vollkommen selbstständiger Bestandtheile in einer beharrlichen äußern und innern Gemeinschaft der Lage und der Wechselwirkung sich befindet, ein System von Elementen und Kräften bildet, unter denen Ein Element vor den übrigen zwar eine gewisse centrale Lage und Wirksamkeit haben kann, nicht aber gerade haben muß. So hat ein je-

der Organismus seine Organe, jedes Organ seine Elemente, durch deren wirkames Beisammenseyn als Bestandtheile er — besteht. Hört das Bestehen des Ganzen auf, so bestehen die Theile nichts desto weniger fort: sie sind also selbstständig, nicht bloße Modi eines ihnen gemeinschaftlichen Substrats. Gilt dies nun schon von so einer wahren, dynamischen Einheit, wie die eines organischen Körpers, um wievielmehr von einem Aggregat von Körpern, denen eine solche Einheit fehlt, und auf deren Gesamtheit nur durch den größten Missbrauch Begriff und Name eines Organismus übergetragen werden kann, ein Missbrauch, den die Naturphilosophie in die Betrachtung der organischen Naturverhältnisse besonders im Großen in Aufnahme zu bringen gesucht hat. Können wir aus diesen Gründen nicht die reale Einheit des kleinsten Körpers, so können wir noch unendlich weniger die absolute Einheit des Seyenden im All, im Weltganzen anerkennen, möge dies nun als unendliche Substanz mit den Attributen unendlicher Ausdehnung und unendlichen Denkens (die aber die absolute Position nicht vertragen) oder als absoluter Geist gedacht werden. Die neue Monadologie befindet sich übrigens einer jeden Meinslehre gegenüber in dem großen Vortheil, in der Selbstständigkeit ihrer realen Wesen und der Mannichfaltigkeit ihrer Qualitäten ein höchst fruchtbares Erklärungsprinzip zu besitzen, von welchem nie zu befürchten ist, daß es der unerschöpflichen Fülle der in dem scheinbaren und wirklichen Geschehen, den äußeren Ge- genständen und inneren Zuständen sich offenbarenden Relationen der Dinge nicht sollte gewachsen seyn, indesß sich die Meinslehre immer wieder von Neuen vergeblich quält, in die fälschlich gesetzte absolute Einheit eine Vielheit auf rechtmäßige Weise hineinzubringen, und damit ohne die Zauberkünste der

widersprechenden Begriffe der Selbstbestimmung und des absoluten Werdens nie zu Stande kommt, deren Ungereimtheit sie sich nun freilich nicht blos verhehlen, sondern die sie sogar als tiefere Weisheit der Vernunft im Gegensatz zu dem oberflächlichen Witz des Verstandes beschönigen muß. Dieser Verstand aber durchschaut sehr wohl das Wesen und den Gehalt jener vermeintlichen Vernunftstoffenbarungen. Die Alleinslehre hebt die Selbstständigkeit alles endlichen Seyns auf und sublimirt dasselbe zu bloßen innern Zuständen des Einen unendlichen Seyns nach der Lehre von der Immanenz, oder müht sich wol auch ab, es durch Emanation ausscheiden zu lassen, obwohl ihm in diesem Abfall nicht wahres Seyn, sondern nur ein nichiges wesenloses Daseyn zukommen kann. Wie das Eine zu den vielen und mannichfaltigen Zuständen kommt, welche die Erscheinungswelt geben, gnügend zu erklären, das ist dann die große Schwierigkeit. Der Monadismus dagegen erkennt zwar allerdings auch in seinen einfachen realen Wesen eine Vielheit und Mannichfaltigkeit von inneren Zuständen, durch welche die Einfachheit und Einheit eines jeden derselben nicht aufgehoben werden soll, allein diese Vielheit hat ihre sichere Basis in der Vielheit der Verhältnisse, in welche eine und dieselbe einfache Qualität eines realen Wesens mit den an sich eben so einfachen aber vergleichungsweise verschiedenen Qualitäten anderer eben so selbstständiger Wesen kommen kann.

Nicht minder starke Einwendungen als diese metaphysischen lassen sich von Seiten der Ethik machen, deren Vernachlässigung oder Entstellung zur wahren Erbsünde des Pantheismus geworden ist und daher tief in seinem Wesen wurzeln muß. Aufgehoben zwar nicht, aber verwischt und entstellt wird der Unterschied des Guten und Bösen. Gut und Böse

ist bei Spinoza nichts weiter als was zur Selbsterhaltung nützlich oder schädlich ist, Tugend das Streben nach dieser Nützlichkeit. Also statt objectiver Bestimmungen sittlichen Werths oder Unwerths, ausgedrückt durch ein unwillkürliches Urtheil absoluten Beifalls oder Missfallens, findet sich hier nur der Egoismus der Selbstliebe, eines Naturtriebes, der dem Thier ebensogut zukommt wie dem Menschen. Dagegen meint Hegel einen sehr wesentlichen und würdigen Unterschied zwischen Guten und Bösem festgesetzt zu haben, wenn er jenes für das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit, für den Willen in seiner Wahrheit, das Böse aber für nichtigen Schein ohne wahrhafte Realität und Wirklichkeit, für das, was sich das Allgemeine zu einem Scheine, zu einem Besondern macht, erklärt. Allein nicht genug, daß der Gegensatz des Allgemeinen und Besondern dem des Guten und Bösen gar nicht adäquat ist, da das Allgemeine so gut wie das Besondre einer ethischen Missbilligung, als Gemeinheit, allgemeine Entartung, verderbter Zeitgeist u. dgl. unterliegen kann und sehr oft wirklich unterliegt, nicht genug, daß die Macht, mit der das Böse sich geltend zu machen weiß, nichts weniger als das Gepräge der Richtigkeit an sich trägt, — so entwickeln sich aus dieser Lehre alle jene bekannten nicht blos bedenklichen, sondern zum Theil sogar empörenden Consequenzen, die längst hätten zeigen sollen, wes Geistes Kind der Hegel'sche Pantheismus ist. Die Macht giebt das Recht bei Hegel wie bei Spinoza. Gegen den absoluten Willen des weltbeherrschenden Volks als des Trägers des allgemeinen Geistes ist der Wille aller anderen besonderen Volksgeister — rechtslos. Die Weltgeschichte ist trotz der Gräuel, Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten, die Leidenschaften und Despotismus in so reichem

Maße über Völker wie über Individuen brachten — das Weltgericht. Infofern die Einzelnen der Verwirklichung des absoluten Willens des Weltgeistes dienen, sind sie nur Werkzeuge, und dies die höhere Bedeutung und Werthbestimmung ihrer Thaten, die als Tugend und Laster, Gerechtigkeit und Unrecht, Schuld und Unschuld beurtheilt, nur ihre unvollkommene Gerechtigkeit finden*). Daher ist denn das Wirkliche das Vernünftige, denn das Unvernünftige, Böse hat nur ein Scheinbaseyn. Weltgeschichtliche Ereignisse zu missbilligen, zu sagen, was hätte geschehen sollen, ist also nicht erlaubt. Es giebt kein vom Seyn und Geschehen unabhängiges Sollen, die Ethik geht in der Physik des Geistes unter. Sehr wahr sagt Herbart**), zunächst gegen Schleiermacher richtend, was genau auch auf Hegel passt: „Eine kosmische Betrachtung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen ist bei einiger Consequenz das sichere Mittel, ihnen alle Bedeutung zu rauben und sie als völlig gleichgültig darzustellen; besonders dann, wenn die Welt als ein systematisches in einem Punkte zusammenhängendes Ganze angesehen wird. Gleichgültig ist der Tropfen dem Ocean; ein Graf mehr oder weniger in der Welt macht, nach Marinelli, nichts aus. Ist aber vollends die Welt nichts anders als die Evolution des Absoluten, so steht darin Alles völlig sicher; und es ist die größte Thorheit, sich noch Sorge zu machen, als könnte man etwa durch Unbehutsamkeit an einer so festen Maschine etwas zerbrechen.“ Der Untergang des moralischen Sollens in dem physischen Seyn und Geschehen ist aber allem Pantheismus ein nothwendiger Gedanke: denn ein

*) S. Hegel's Encyclop. §. 548. 550. 551.

**) Metaphys. I. S. 405.

absolutes Sollen, eine absolute Erkenntniß des Guten, wie sie die echte Ethik in Anspruch nimmt, setzt eine individuelle Selbstständigkeit der zur Sittlichkeit bestimmten Geschöpfe voraus, die ihnen der Pantheist nie zugestehen kann. Welcher moralischen Kraft aber hierdurch der Pantheismus entbehrt, liegt am Tage. Er kann stets nur die Philosophie der Vergangenheit seyn, ein Seher in die Zukunft kann er nie werden: denn das sittliche Ideal, in dem vorgebildet ist, was werden soll, gilt ihm entweder für nichts, für ein leeres Trugbild, oder er beschränkt seine Bedeutung auf den engen Kreis des Privatlebens und gesteht ihm erst dann für das Leben der Völker eine welthistorische Bedeutung zu, wenn es ihm gelungen ist, — wirklich zu werden. Diese Verachtung des Ideals, dieser Absolutismus der Weltgeschichte, dieser Cultus der Macht, diese Eigenschaften, welche lebhaft an seine orientalische Ablenkung erinnern, möchten am entschiedensten im Großen die Bedeutung des Pantheismus für die sich bekämpfenden höheren Interessen der Gegenwart bezeichnen und sein Princip als das des Absolutismus in das rechte Licht stellen. — Natürlich kann mit dieser Beurtheilung des Wesens und Werths des Sittlichen die Freiheitslehre, in welcher Gestalt sie auch gedacht werde, sich nicht vertragen, sondern muß einem groben Determinismus weichen, da ja der menschliche Wille nach seinem tiefsten Grunde unbewußt das Werkzeug des absoluten Willens des Weltgeistes seyn soll. Der Pantheismus kann nicht anders, wenn er consequent seyn will. Denn wo sollte er für die Individuen diejenige Selbstständigkeit hernehmen, die zur Freiheit der Handlungen unbedingt nothwendig ist? Zwar wir haben schon mehrmals Gelegenheit genommen, für Nichtkenner der Ethik Herbart's zu erklären, daß wir keineswegs jener transzendentalen Freiheit

huldigen, die theoretisch als Selbstbestimmung verwerflich, wie praktisch in ihrer Unzulänglichkeit zur moralischen Besserung des Menschen werthlos ist. Einem gewissen seinem Determinismus können wir uns nicht entziehen wollen; nur aber kann es uns nicht beikommen, einen solchen anzuerkennen, der dem Individuum einen äußern Zwang auflegt, einen fremden Willen in dasselbe hineingießt. Die Determination des Willens muß die eigne bleiben, ohne daß deshalb eine eigentliche Selbstbestimmung entsteht: die herrschend gewordenen sittlichen Ideen nämlich werden der Sitz eines allgemeinen Willens, der in dem Sittlichguten alles besondre und einzelne Wollen sich unterordnet*). Wenn aber die sittliche Selbstregierung nicht blos eine scheinbare, sondern eine wahre seyn soll, so muß die Selbstständigkeit der Individuen vollständig gesichert seyn, und dies kann nur durch das Prinzip der Monadologie geschehen. „Das aber ist eben das Gespenst von Determinismus — sagt Herbart**) — was man überall fürchtet, statt darauf loszugehen, daß, wenn Einer etwas will, dieses Wollen eigentlich nicht sein Wollen, sondern etwas Fremdes, was durch ihn, wie durch einen Kanal, hindurchgegossen werde, — daß also er selbst nicht der Wollende sey, er es nicht zu verantworten habe, er deshalb nicht zu loben und nicht zu tadeln sey, sondern die eigentliche Wirksamkeit außer ihm liege, und vielleicht aus den entferntesten Enden des Universums her in ihm zusammenfließe. Solcher Determinismus ist allerdings da zu fürchten, wo man, aus lauter Scheu vor der atomistischen Ansicht, die Freiheitslehre, welche

*) Man mag hier hauptsächlich Herbart's Briefe zur Lehre über die Freiheit des menschlichen Willens, besonders den 7ten vergleichen.

**) a. a. D. S. 178.

durchaus Selbstständigkeit der Individuen im vollen Sinne fordert, aufgab, oder sie in den Spinozismus versinken ließ. — Da wir überall gar nichts in die menschlichen Seelen hineinfließen lassen, wohl aber wissen, daß aus Vorstellungen ein Wollen entsteht, welches nun als neuer Anfangspunkt nach Gesezen fortwirkt, die erst in und mit ihm entstehen, also gewiß nicht aus der Fremde kommen, — so ist's genug, nur jenen Gegenstand der Besorgniß, welchen Jacobi mit den Worten Vermittelung und Mechanismus bezeichnet, von uns weg und in die Fremde hinaus zu weisen. — — — Mit einem Determinismus, der in Fatalismus überzugehen droht, werden wir um so weniger Gemeinschaft machen, da das Fatum eine bloße Vorbestimmtheit ohne Gründe und trotz aller Gründe darstellt, während der Determinismus der Verkettung der Gründe nachgeht, — wobei er freilich sehr kurz-sichtig ist, wenn er blos das Ineinandergreifen der Glieder auf-saßt und die eigne Natur jedes Kettengliedes darüber vergißt."

Weder die absolute Werthschätzung des Sittlichen noch die Freiheitslehre findet demnach in dem Pantheismus eine Stelle. Er entspricht aber endlich auch in keiner Weise dem praktischen Bedürfniß der Religion. Dieses nämlich concentrirt sich zuletzt in dem Glauben an die Vorsehung, in dem Glauben, daß alles, was in der sittlichen Welt geschieht, unter der Obhut eines nur das Gute wollenden, weisen, gütigen und mächtigen Wesens steht und entweder nach seiner Bestimmung oder unter seiner Zulassung geschieht. Das Geschehen in der pantheistischen Welt dagegen steht nicht unter der Obhut eines solchen moralisch persönlichen Willens, es steht unter der Regel der eisernen Nothwendigkeit und des absoluten Werdens, unter dem dunkeln Gesetz eines Fa-

tumß, das nicht gerade blinde Vorherbestimmung seyn muß, sondern auch, wie schon das stoische, mit dem Bewußtseyn der Unabänderlichkeit seiner Regel verbunden seyn kann. Schon das Verhältniß Gottes zur Welt ist in den Systemen der Immanenz wie der Emanation durch bloße Nothwendigkeit bestimmt. In jenen muß das Endliche nothwendig von Ewigkeit zu Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen seyn, in diesen mit Nothwendigkeit sich von ihm trennen. Der eigentliche Pantheismus behauptet, das Wesen (= Gott) könne nicht ohne die Form (= Welt), diese nicht ohne jenes seyn; die Emanationslehre, jenes könne nicht ohne diese bleiben, daher werde Gott, nach der Nothwendigkeit seiner Natur, d. i. der Beziehung des Wesens auf die Form, Ursache der Weltwesen. Für jenen giebt es also überhaupt keine Schöpfung, für diese wenigstens keine freie Schöpfung. Aber das, was dann noch übrig bleibt, ist auch nicht einmal ein nothwendiges Hervor-gehen der Welt aus Gott, sondern nur ein Werden in ihm, da alle Handlungen Gottes, in Ermangelung eines jeden außer ihm, nur ihm immanent sind, er also nur sich selbst zur Welt evolviren kann, so daß also diese keine Trennung von Gott, sondern nur eine Sonderung in Gott, kein Abfall von, sondern nur eine Entzweigung in ihm wird; woraus sich denn ergiebt, daß eine wahre Weltschöpfung einen freien persönlichen Gott und außer ihm noch andres selbstständiges Seyn fordert. Was kann es aber, dies bei Seite gesetzt, bei der Vertheoretisirung des Guten zum Allgemeinen, bei der blos relativen Schätzung der Tugend, Rechtlichkeit, Unbescholtenheit, für den Rechtschaffenen noch für einen Trost, für eine Ermunterung geben, da er sich nicht einsallen lassen darf, zu hoffen, auch nur ein Sandkorn zum Bau der moralischen Welt herbei-

tragen zu können, wenn nicht seine spiesbürgerliche Sittlichkeit erst dadurch die Weihe erhält, daß sie unbewußt dem absoluten Willen des Weltgeistes als Werkzeug dient? Und wer ist denn dieser Weltgeist? Nichts anders als die Totalität der endlichen Geister. Nun ist damit freilich die Meinung ausgesprochen, daß jener allgemeine Geist der Träger, die Substanz aller endlichen Geister seyn soll, in und durch den diese allein sind. Wer jedoch mit uns die metaphysische Einsicht gewonnen hat, daß jedem individuell Erscheinenden, auch wenn es in der That nur Schein ist, stets ein individuelles Seyn entsprechen muß, dem zeigt sich jener Weltgeist in einem ganz andern Lichte. Er schmilzt zusammen zu einer wesenlosen Abstraction, dem Geiste der Gesellschaft, der vielmehr selbst nur von den die Gesellschaft bildenden Individuum getragen wird; er ist genau nichts mehr als die Resultante aus einer unbestimmten Vielheit von Componenten, nichts mehr als der Schwerpunkt einer Masse, der nicht die Substanz derselben ist, vielmehr umgekehrt der substantiellen Existenz der materiellen Massentheilchen sein abstractes Daseyn verdankt. Es giebt allerdings einen solchen Geist, wir haben ihn oben von dem Standpunkt der auf gesellschaftliche Verhältnisse im Großen anzuwendenden Psychologie aus gar wohl erkannt und anerkannt. Der Volks- und Zeit-Geist erweitert sich allmählig zum Weltgeist. Aber es wäre um den religiösen Trost schlecht bestellt, wenn dieser Geist Gott seyn sollte, wenn Gott nichts mehr wäre als dieser Geist. Wir wollen nicht wiederholen, was wir hierüber schon oben bei Gelegenheit der Beurtheilung von Fichte's moralischer Weltordnung gesagt haben. Giebt es keinen freien persönlichen Schöpfer der Welt, der dieser ihren sittlichen Zweck gesetzt hat, so kann der Weltgeist nur durch eine fatalistische Vorherbestim-

mung sich sittlich evolviren, so ist er die bloße Erscheinung eines blinden Naturinstincts, der nur scheinbar sittlichen Gehalt hat, so ist er ein absolutes Werden, das nur die Färbung der Sittlichkeit an sich trägt und in dessen dunklem Strome das Menschengeschlecht fortgetrieben wird. Glücklicherweise ist dieses Ungethüm, vor dem die Moralität und Religiosität zurückgeschreckt, nicht furchtbar. Es trägt den Keim seiner Vernichtung in sich, denn es ist ungereimt. Wo ein Strom ist, da muß es ein Höher und Tiefer, einen Anfang und ein Ende, einen Ausgang und ein Ziel geben, von dem und zu dem es strömen könne, und Beides muß bereits daseyn, wann sich die Brunnen der Tiefe öffnen; der Strom des absoluten Werdens aber fließt ohne Anfang und Ende, ohne Bett und Ufer, ohne Quelle und Mündung, ohne Maß und Ziel. Natürlich! Er ist das Gegentheil von allem Grunde, die Ursachlosigkeit, das Geschehen als bloßes Factum, eine Anschauung der Einbildungskraft, die sich alles weitere Denken verbietet. Und so sind es denn nur die dunkeln Abgründe, die schwarzen stygischen Fluthen einer — Theaterdecoration, die uns hier zu verschlingen drohen. Die Philosophie befindet sich immer im Vortheil, wenn sie sagen kann, eine Meinung sey nicht blos immoralisch und irreligiös, sondern auch ungereimt. Nicht als ob wir damit, gegen unsre sonstige Ueberzeugung, das Logische, Theoretische über das Aesthetische, Praktische setzen wollten, sondern theils äußerlich, weil es nie an eitlen Menschen fehlt, die sich darauf etwas zu Gute thun, den Mephistopheles zu spielen, theils auch innerlich, nach der Sachlage selbst. Denn Moralität und Religiosität erkennen zwar mit sicherem prophetischen Vorgesühl früher die Gehaltlosigkeit einiger speculativen Begriffe, die auf ihren Gebieten Eroberungen machen wollen, sie stoßen sie zurück, sie

suchen ihnen zu entfliehen; über den Sitz des in diesen Begriffen sich verbergenden Krebsschadens können sie aber nicht Rechenschaft geben, noch weniger Mittel zu seiner Heilung verordnen. Daher sind sie zwar warnende Boten, deren Stimme man hören soll, aber so wenig ihr ästhetisches Gebiet durch die Speculation verletzt werden darf, so wenig darf man es versuchen wollen, sie als eine Macht in die Speculation einzuführen, wo sie immer nur für Fremdlinge gelten werden.

Kehren wir jetzt noch einmal zum Weltgeist des logischen Pantheismus zurück. Sittlichen Gehalt hat er nicht, denn das Sittliche hat für ihn keinen absoluten Werth und kann ihn nicht haben, sein ganzes Streben ist — der concreten Allgemeinheit zugewandt. Dagegen giebt er vor, Persönlichkeit zu besitzen, denn er ist Subject und Geist; nur aber will er nicht Eine Person, sondern die Persönlichkeit selbst seyn. Damit verträgt er denn aber, daß er eben nur eine Abstraction ist, und wie kann es in diesem absoluten Idealismus, in diesem Monismus des Begriffs anders seyn? „Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst; denn er ist der Geist*.“ — „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtseyn im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen in Gott**.“ So sagte Hegel. Von hier aus war denn nun freilich nur noch ein einziger Schritt bis zu jenem geistreichen „Cultus des Genius“ (dem würdigen Bruder des französisch-republicanischen Cultus der Göttin Vernunft), der, indem er Christus, Goethe

*) Hegel's Phänomenologie S. 712.

**) Hegel's Encyklop. 3. Auflg. S. 570.

und Napoleon in Eine Reihe stellte, sonnenklar bewies, daß dem modernen Pantheismus die absolute Werthschätzung des Sittlichen völlig abhanden gekommen, daß er es nur noch in der an sich wohl zur Sittlichkeit mit gehörenden, aber gerade nicht ihren innersten Kern, vielmehr nur eine äußere Schale bildenden Idee der Vollkommenheit, die außer dem Sittlichen auch noch andre ästhetische Elemente umschließt, aufzufassen vermöge, und daß ihm alles, was sich unter diesen formalen Begriff stellen lasse, völlig gleich gelte, womit denn Sittlichkeit und Religiosität, der Philosophie des Geistes eingeordnet, notwendig unter den Talenten, die sich bis zur Genialität erheben können, eine Stelle finden mußte.

So schließt denn der Pantheismus in seiner höchsten Verfeinerung, getreu seinem alten unveränderlichen Charakter als Kosmotheismus, von dem Makrokosmos zum Mikrokosmos sich wendend, mit Anthropotheismus, und bildet sich obendrein ein, damit das christliche Dogma von der Menschwerdung Gottes speculativ begriffen zu haben. Ob ihm die christliche Dogmatik dafür Dank schuldig sey, bezweifeln wir sehr. Daß wenigstens das neue Testament, die alleinige lautere Quelle des Christenthums, von einer solchen Menschwerdung Gottes keine Spur enthält, zu erkennen, bedarf es keiner gelehrten Kenntnisse. Sie ist die Ausgeburt des eitelsten und aufgeblasensten speculativen Hochmuths, der dem christlichen Geiste der Demuth völlig entfremdet ist. Aller Pantheismus gehört, wie schon Jacobi ganz richtig bemerk't hat, seiner innersten Natur nach dem Heidenthum, wie der Theismus dem Christenthum. In der That, ist man mit dem modernen Anthropotheismus, mit dem Fatalismus des absoluten Werbens nicht zum griechischen Heroendienst, zum griechischen Schicksal zurückgekehrt? Erinnert

die utilistische Sittenlehre Spinoza's, das absolute Recht des Hegel'schen Weltgeistes nicht an die kaltberechnende egoistische Staatsreligion der Römer? Es kann nicht anders seyn: der Pantheismus steht auf einer niedrigern Stufe philosophischer Bildung als der Theismus. Wie in der Lehre von den Beweisen für das Daseyn Gottes der ontologische Beweis Gott nur als das reale Substrat, der kosmologische auf höherer Stufe als die bewirkende Ursache, der teleologische aber erst als den lebendigpersönlichen, intelligenten Urheber der Welt auffaßte, so müssen wir die Lehre von der Immanenz als die unterste, die von der Evolution zwar als eine höhere, aber erst die von der freien Weltenschöpfung als die letzte und höchste Entwicklung der göttlichen Idee in theoretischer Beziehung ansehen, die jedoch immer erst durch Hinzufügung des Ethischen ihre Ergänzung, nämlich die Bestimmungen der erhabensten sittlichen Würde erhält.

Dass der Pantheismus viele treffliche Köpfe in seinen Bauerkreis gezogen hat, kann das verwerfende Urtheil über seine Wahrheit und seinen Werth nicht einen Augenblick irre machen. Er besticht durch eine gewisse poetische Erhabenheit, die er der Betrachtung der Natur und der Geschichte mittheilt, und wodurch er einer blos mechanischen äußerlichen Auffassung von beiden geistreich entgegenarbeitet. Wer möchte dieses Streben nicht billigen? Die Natur ist unendlich mehr als ein todtter Mechanismus, die Geschichte ist nicht ein bloßes Product der Cabinette und Zelbläger. Nur darauf kommt es an, was man dem tiefen Geist, der in der Natur, der in der Geschichte waltet, für eine Bedeutung giebt: ob man die Weisheit, die uns aus dem Bau der Organismen, aus den Kunsttrieben, dem Instinct der Thiere entgegen tritt, für die That eines bewußtlosen immanenten Naturgeistes, oder für das Werk

eines außer der Natur stehenden Wesens halten will, das diese Kunstwerke schuf und ihnen ein selbstständiges Leben einhauchte; ob der Geist der Weltgeschichte, der in den allmälig zur Herrschaft gelangenden Ideen seinen Ausdruck findet, die Substanz alles geistigen Lebens zu seyn vorgiebt und auf die Würde der Vorsehung Anspruch macht, oder sich bescheidet, nur von selbstständigen begeistigten Individuen als das Product ihrer Gemeinschaft getragen zu werden, und einen Höhern über sich erkennt, der allein würdig ist, Gott zu heißen. Um Gott zu finden, muß man über die Natur und über die Geschichte hinausgehen. Dieser Schritt wird dem Menschen schwer, theils weil er den heimischen Boden der Erfahrung und selbst des apodiktischen Wissens verlassen und sich auf Flügeln des Glaubens erheben und in einem reinern Medium athmen lernen muß, als es der trägen Gewohnheit des Alltagslebens bequem ist, theils weil es der menschlichen Eitelkeit zusagt, ihren Gesichtskreis für die Welt, sich selbst für deren Mittelpunkt zu halten. Darum zerhaut der Mensch lieber den räthselhaften Knoten des Daseyns durch die schmeichelnde Täuschung des Pantheismus, die ihm das Unerreichbare plötzlich so nahe rückt, ja ihn selbst an der Gottheit Anteil nehmen läßt. Aber diese Frucht ist reif bis zum Abfallen. Längst schon ahnete der reine sittlich religiöse Sinn den nagenden Wurm, den die gleißnerische Schale dieses Apfels vom Erkenntnißbaum verhüllt. Die echte Speculation hat ihn nun deutlich erkannt. Wenn nicht Alles täuscht, so hat der Pantheismus seinen Höhenpunkt erreicht, und eine wie wichtige Stelle in der Geschichte der Philosophie Spinoza immer behaupten wird, zu einer zweiten Auferstehung nach dieser ersten, die unsre Tage gesehen haben, hoffen wir, wird er nicht bestimmt seyn.

V.

Von der Versöhnung zwischen der Philosophie und der Religion.

Wie hoch hinauf die Religion auch immer ihren Stammbaum führen mag, sey es selbst, wie dies jede geoffenbarte thut, bis zur Gottheit, an uns gelangt sie doch immer nur als ein Gegenstand der Erfahrung, und zwar der innern als subjective, der äussern Erfahrung als objective historisch gegebene Religion. Der Streit zwischen der Philosophie und der Religion und die ihn beilegende Versöhnung zwischen beiden ist daher in einem besondern Falle dasselbe, was im Allgemeinen zwischen Speculation und Erfahrung stattfindet und, beziehungsweise angestrebt wird. Die Speculation will die Erfahrung in denkbaren Formen begreifen, aber was denkbar ist, ist nicht immer erfahrungsmässig gültig, und was die Auctorität der Erfahrung für sich hat, nicht immer widerspruchsfrei. Die Erfahrung unentstellt aufzufassen und dabei doch dem Rechte des Denkens nichts zu vergeben, das ist die Aufgabe, deren Lösung allein zur Versöhnung führen kann. Von beiden Seiten muss dazu die Hand geboten werden. Die empirischen Naturwissenschaften suchen nach regressiver Methode die nothwendigen Voraussetzungen, die zur Erklärung der beobachteten Phänomene dienen, die Psychologie, so weit sie unabhängig von der Metaphysik ist, kann Ähnliches versuchen. Gegenüber stellt sich das zwar

regressiv vorbereitete, aber progressiv synthetisch entwickelte Begriffs system der allgemeinen Metaphysik. Aber zu weit ist noch die Kluft, als daß schon beide Theile zur Versöhnung kommen könnten. Noch bedarf es der Naturphilosophie für die äußere, der speculativen oder rationalen Psychologie für die innere Erfahrung, die sich als vermittelnde Glieder einschieben und mit Janusköpfen vorwärts und rückwärts zugleich schauen, um die einstimmigen wie die unverträglichen Consequenzen beider aufzusuchen und bald hier bald dort zu Modificationen Veranlassung zu geben. Dessenungeachtet bleibt, wie in aller menschlichen Wissenschaft, die absolute Uebereinstimmung, also die vollständige Versöhnung, ein Ziel, dem sich die treueste Forschung nur asymptotisch annähert. Ähnliche Verhältnisse finden nun, wie gesagt, in Beziehung auf Philosophie und Religion statt. Wir haben hier zuerst die allgemeine Religionsphilosophie, in dem Sinne, in welchem im Vorstehenden ihre Hauptlehren entwickelt wurden. Wir sind nicht gemeint, diese, mit Herbart, nur als einen Theil der angewandten Metaphysik anzusehen, was weder ausreicht, um ihren Inhalt erschöpfend anzuzeigen, noch auch ihrer Würde und Bedeutung angemessen ist. Können wir uns auch durchaus nicht mit denen einverstanden erklären, die sie zum Grundsäule der Philosophie machen, was wir für eine eben so große Begriffsverwechslung halten, wie wenn man einen Lehrsaal, um ihn zu ehren, zu einem Grundsatz umtaufen wollte — eine, wie wir schon oben bemerkt haben, höchst zweideutige Ehrenbezeugung —, so müssen wir doch die Religionsphilosophie in jeder Beziehung für den Schlüsselein des Lehrgebäudes der gesammten Philosophie erklären. Ihre Probleme sind die wichtigsten wie die schwierigsten, welche die ganze Philosophie aufzuweisen hat. Es bedarf zu ihrer Lösung des ganzen Apparates philosophi-

schen Wissens, der Psychologie wie der Logik, der Metaphysik wie der Ethik; die Naturphilosophie, wie die auf den Menschen angewandte allgemeine praktische Philosophie bedarf ihrer als einer Ergänzung, als eines begrenzenden Hintergrundes, als eines Polarsterns, der zwar aus unerreichbarer Ferne herniederleuchtet, aber fest steht und hell genug leuchtet, um sicher über das dunkle Welt-Meer hinwegzuleiten; die Psychologie endlich konnte über die religiösen Gefühle die Frage erheben, ob sie unter allen Umständen blos Gefühle wie andre seyen, oder ob sich in ihnen ein höheres Object gleich als in übersinnlichen Empfindungen offenbare. Der philosophischen Religionslehre, welche das Ergebniß dieser Untersuchungen ist, steht nun die Gefühlsreligion, steht die positive Religion gegenüber. Zur Versöhnung mit der erstern bedarf es nicht noch eines besondern Zwischengliedes, beide stehen sich zu nahe. Die Gefühlsreligion ist die subjective psychologische Quelle der Religionslehre, sie ist die unmittelbar gegebene religiöse Erfahrung, zu der die allgemeine Religionsphilosophie ungefähr durch gleich unmerkliche Uebergänge wieder herabsteigen kann, wie die allgemeine Metaphysik zur Psychologie. Der Gegenstand ist in beiden Fällen innere Erfahrung, die allemal weit leichter als äußere mit Speculation zusammenläuft, und wo es daher erst einer besondern Schärfe der Beobachtung bedarf, um das Gegebene von dem Erdachten gehörig zu trennen. Anders hinsichtlich der positiven Religion, wie hinsichtlich der äußeren Naturwissenschaften. Hier liegt ein verwickelter, gelehrter, empirischhistorischer Stoff vor, dessen Congruenz oder Incongruenz mit allgemeiner Religionsphilosophie nicht so ohne Weiteres erhellt: denn jene ist zu allgemein und dieser zu speciell, als daß die Vergleichung leicht wäre. Hier bedarf es allerdings noch eines sehr wichtigen

Mittelgliedes, das wir bereits mit dem Namen der christlichen Religionsphilosophie belegt haben (denn daß bei der positiven Religion nur an das Christenthum zu denken ist, darüber haben wir uns gerechtfertigt). Diese hat das Versöhnungsweile zwischen der Philosophie und Religion eigentlich zu vollbringen. Die Philosophen pflegen sich mit der Nachweisung der Ueber-einstimmung ihrer Religionslehre mit den Lehren des Christenthums sehr zu beeilen, ja zu übereilen. Denn übereilt nennen wir alle diejenigen Versuche, in welchen ohne tiefes Eingehen auf den historischen Stoff als solchen, ohne kritisch gelehrte Scheidung des biblisch begründeten von den späteren fremdartigen Zusätzen, mit mehr oder weniger Willkür diejenigen Lehren hervorgehoben und in Schutz genommen werden, für die man in der allgemeinen Religionsphilosophie, wenn auch nicht eine gründliche Construction oder Reproduction in Begriffen, so doch eine gewisse äußerliche Analogie findet, nach der man das historisch Gegebene gedeutet wissen will, und das man sich sogar anmaßt für den eigentlichen, tiefer liegenden verborgenen Sinn auszugeben. Daß Kant's moralische Deutung der christlichen Dogmen eine nur äußerliche, oberflächliche war, ist allgemein anerkannt, kann ihm selbst aber unmöglich verborgen geblieben seyn, da er sie ja mit aller Absicht nur für den praktisch religiösen Gebrauch empfahl, nicht ein neues exegesisches Princip entdeckt zu haben meinte. Es war ein wohlbewußtes Unterlegen eines andern Sinnes zu moralischpraktischen Zwecken. Allerdings ein sehr bedenklicher Vorschlag, durch den, da die Läuschung dem Volke nicht verborgen bleiben konnte (unter dem man sich nicht mehr eine rohe stupide Masse zu denken hatte, und für das daher „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ auch nicht, wie Kant meinte, ein verschlossenes Buch war), wes-

der das Ansehen der Bibel erhalten, noch die Moral gefordert wurde, da ein solches, Kant allerdings ziemlich geläufig gewordenes „Thun als ob sich etwas so und so verhielte“ nichts weniger als moralisch ist, und der Beweggrund, aus dem es geschieht, nur durch Anerkennung des Jesuitischen Grundsatzes „der Zweck heiligt die Mittel,“ gerechtfertigt werden kann. Bei Schelling und Hegel und ihren Nachfolgern Daub und Marheineke findet sich nun freilich ein ganz andres viel tiefer eingehendes Streben, welches auf ein gegenseitiges Durchdringen von Philosophie und Religion gerichtet ist, indem Kant gar nichts Anderes als etwas blos äußerliches beabsichtigte. Allein sind etwa die kritisch-historischen Theologen mit diesen philosophischen Kunstproducten, ja sind sie auch nur mit der Glaubenslehre eines Schleiermacher's einverstanden, oder erkennen sie nicht vielmehr in allen diesen Systemen nur eine philosophisch-allegorisirende oder symbolisirende Theologie, die weit davon entfernt ist, den wahren Sinn der ursprünglichen Lehren des Christenthums zur Darstellung und in organischen Zusammenhang gebracht zu haben?

Freilich gestehen wir aller historischen Forschung, und somit also auch der theologischen, eine ähnliche empirische Selbstständigkeit zu wie der Naturforschung, mit dem einzigen Unterschiede, daß es ihr an einer Mathematik fehlt, durch deren Hülfe sie sich in dem Grade von der Speculation unabhängig machen könnte, wie die Naturwissenschaften. Keinesfalls kennen wir eine so altekluge Speculation, die alles besser wissen will als die historische Empirie, oder diese wenigstens wie eine blödsichtige behandelt, von der sie nicht glauben kann, daß sie irgend etwas deutlich zu sehen und zu erkennen im Stande sey, wenn sie sich nicht dazu ihre speculative Brille erborgt. Die

speculativen Brillen sind den kritischhistorischen Theologen hinlänglich bekannt. Sie bringen für den Durchschauenden gerade dieselbe Wirkung wie andre bunte Gläser hervor: die Welt erscheint allerdings in einem ganz neuen Lichte, bald in einem rosenfarbenen Morgenschimmer, bald wie im Wiederschein eines alles verzehrenden Feuermeers, bald wie mit einer weiten todten Schnee- und Eisdecke umhüllt, immer aber in einer sehr monotonen Einfärbigkeit, die zwar einen mächtigen, aber auch nur kurzen Reiz ausübt. Für den absoluten Idealismus freilich verflüchtigt sich jede empirischhistorische Basis zum bloßen Begriff, der rationale Realismus dagegen läßt dem Gegebenen wie dem Gedanken sein Recht widerfahren, strebt allerdings sich jenes durch diesen zu bemächtigen, beide zur völligen Congruenz zu bringen, hält aber diese Congruenz noch nicht für Identität, sieht sich dessenungeachtet genöthigt, bei der Incommensurabilität zwischen Seyn und Geschehen einerseits, Denken und Erkennen anderseits stehen zu bleiben, was jedoch durchaus kein Hinderniß ist, gleich dem Mathematiker, das Incommensurable, das Irrationale zwischen unendlich nahe liegenden commensurablen, rationalen Grenzen einzuschließen; in dieser Einschließung kann jene Congruenz zwischen dem Realen und Idealen allein bestehen. Eine aufrichtige und volle Anerkennung der Berechtigung des historisch Gegebenen und der Umläufigkeit, es auf irgend eine, wenn auch noch so weise und klug seyn sollende Art, „zu dreh'n und zu deuteln“ ist die erste Bedingung zu einer dauernden Versöhnung zwischen Religion und Religionsphilosophie. Denn das ist der erste formale Glaubensartikel des wahrhaft positiven Christenthums, daß in den uns historisch überlieferten Urkunden des neuen Testaments die religiöse Wahrheit offenbart sey. Freilich bedarf es dazu

des Geistes, dem offenbar werde, und der allein den Buchstaben lebendig machen kann; allein seine Thätigkeit hierbei darf nur empfangend, erfassend, verarbeitend, nicht schöpferisch seyn, wodurch das Gegebene völlig verwischt oder entstellt werden würde; die Grenze mag im Einzelnen zuweilen immerhin zweifelhaft scheinen, es giebt aber eine solche Grenze. Von einer Vernunftstoffenbarung zu sprechen, halten wir für eine ganz unzulässige Accommodation, durch welche nur Ungleichartiges vermengt, nicht aber vereinigt wird. Die Offenbarung im echten, positiven Sinne des Worts soll nicht blos das geben, was die allgemeine menschliche Vernunft ohnehin weiß, sondern eine besondere Bereicherung des religiösen Wissens. Ein solches muß freilich verstanden werden können, es bedarf also, in der Sprache der empirischen Psychologie, zur Auffassung der Offenbarung des Verstandes, und umgekehrt kann nichts uns wahrhaft offenbar werden, was dem Verstande unzugänglich ist, indem es dann wenigstens nur bei einem Phantasiebilde, bei einem unbestimmten Gefühle, wo nicht gar bei einem leeren Worte bleibt; indeß darf das Gegebene, weil es für den Augenblick unverständlich ist, vielleicht sogar unverständlich erscheint, nicht voreilig verworfen, sondern nur mit Bescheidenheit als ein vor der Hand Unzugängliches, mit dem Vorbehalt der Wiederaufnahme, bei Seite gelegt werden: denn der Verstand reift nicht blos in dem Individuum, sondern auch in der menschlichen Gesellschaft, wofür die Culturfortschritte der Wissenschaft Zeugniß ablegen, die ja nicht blos immer wieder in der Anwendung der alten Grundbegriffe und Denkregeln, sondern auch in der Erweiterung oder Beschränkung derselben, in der Ersinnung neu hinzukommender bestehen. Zwar nicht eine fortgehende Offenbarung, wohl aber ein fortgesetztes, unaufhörlich

sich erweiterndes Verständniß der einmal geschehenen Offenbarung möchten wir annehmen; oder wenn wir objective und subjective Offenbarung unterscheiden, so möchten wir sagen, daß jene nur zu gewissen Seiten statt gesunden und sich in Wort und Schrift, theils allgemein verständlich, theils in dunklen Bildern und Gefühlen verkörpert habe, daß die subjective Offenbarung aber, die im Verständniß der objectiven besteht, unausgesetzt fortgehe. Natürlich muß dem allen der Glaube an eine objective Offenbarung und namentlich an die christliche zum Grunde liegen; denn die Nothwendigkeit derselben weiß wenigstens unsre Religionsphilosophie eben so wenig zu deduciren, als sie die Unmöglichkeit davon zu behaupten wagen kann. Keine Philosophie kann ein historisches Factum nach seiner räumlichen, zeitlichen, persönlichen Individualität deduciren: sie bleibt immer nur in den allgemeinsten Merkmalen hängen; wieviel sie auch von dem concreten Allgemeinen schwächen mag, sie kann nur die Nothwendigkeit des einen historischen Ereignisses aus andern begreifen, nicht aber die Historie überhaupt aus dem Begriff oder der Idee ableiten. Versucht sie dies, so verlegt sie eben das Recht des Gegebenen, dem Gedachten gegenüber. Ueber die psychologische Möglichkeit der Offenbarung haben wir schon oben uns geäußert. Die subjective Offenbarung, das Verständniß der objectiven haben aber alle Seiten zu erwerben gesucht, so daß es eine Geschichte dieser Bestrebungen giebt, die Dogmengeschichte, die aber freilich nicht die Geschichte einer frei sich entwickelnden und fortbildenden Forschung, sondern vielmehr der durch die äußere Macht der Kirche unaufhörlich gehemmten, gebeugten und nach ganz anderen Interessen als denen der Wahrheit gelenkten Wissenschaft ist. Diese Verunreinigung der Wissenschaft durch die

Willkür der Macht ist es, weshalb den Dogmen der sich rechtgläubig nennenden Kirche vor denen der sogenannten Häretiker in dem Urtheil eines unparteiischen Richters kein Vorzug eingeräumt und am allerwenigsten der Religionsphilosophie die Aufgabe aufgebürdet werden kann, die Formel zu finden, nach welcher sich das ganze Lehrgebäude der kirchlichen Dogmatik reconstruiren und damit philosophisch deduciren lasse. Damit soll aber durchaus kein wegwerfendes Urtheil weder über diese noch jede andre theologische Dogmatik, noch weniger über die Dogmengeschichte ausgesprochen werden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß selbst eine auf die schriftlichen Urkunden des Christenthums zurückgehende Theslogie jene mit so viel Geist, Gelehrsamkeit und Scharfsinn ausgeführten Arbeiten der bedeutendsten Kirchenlehrer und ihrer Gegner, der berühmtesten Scholastiker und neuern Dogmatiker nicht nur nicht unbeachtet lassen kann, sondern daß sie wol auch auf vieles bereits Geleistete zurückkommen muß, wenn sie eine christliche Glaubenslehre zur Darstellung bringen will, die mit dem Sinne des Stifters in möglichster Uebereinstimmung sich befinden soll. Es fragt sich hierbei nur, was bleiben und was fallen muß. Darum kann sich die freie wissenschaftliche Theologie, wie sie in dem Princip des Protestantismus begründet ist, nur kritisch gegen die kirchliche Dogmatik verhalten. Eine Dogmatik aber, die weder blos eine der Gelehrsamkeit dargebrachte Huldigung seyn, noch allein der geschichtlichen Vergangenheit angehören, sondern als christliche Glaubenslehre gelten will, wie sie in der frischen lebendigen Gegenwart in den religiösen Gemüthern Wurzeln schlagen kann und soll, darf weder eine blos kirchliche, noch eine blos kritisch-eklektische, noch auch eine blos biblische, sondern sie muß eine philosophisch-wissenschaftliche seyn. Das

authentische Interpretationsrecht der Kirche wurde durch die Reformation vernichtet und an die Wissenschaft freigegeben; die protestantische Kirche hat es nie wieder für sich in Anspruch zu nehmen gewagt: was kann aber der Machtspurh der für uns untergegangenen ältern Kirche auf unsern Glauben noch für Einfluss haben? Elektricismus, durch wie scharfe Kritik er auch unterstützt werden möge, führt nie zu einem innerlich zusammenhängenden Ganzen. Das Ansehen der Bibel endlich, von dem wir hoffen, daß es noch immer groß genug seyn wird, um nicht blos der gelehrten Theologie, sondern auch der religiösen Ueberzeugung im Volke, den Gebildeten wie den Ungebildeten, eine sichere positive Grundlage geben zu können, ist denn doch immer durch die Uebereinstimmung mit dem, was man Vernunft zu nennen pflegt, richtiger und bestimmter aber als die wissenschaftlichphilosophische Bildung der Gegenwart bezeichneten mag, bedingt, und mit Recht: denn wo anders her sollen objectivgültige Unterscheidungsmerkmale des Echten von dem Unechten entnommen werden? Die Aufgabe der christlichphilosophischen Dogmatik scheint uns daher die zu seyn, das Biblische in seiner philosophischen Wissenschaftlichkeit nachzuweisen. Möglich, daß hier auf analytischem Wege sich manches ergiebt, was auf synthetischem wenigstens nicht sicher, sondern nur in sehr problematischen Begriffen zu erreichen war. Möglich z. B. daß die Lehre von Vater, Sohn und Geist, welche aufzustellen die allgemeine Religionsphilosophie keine hinlängliche Berechtigung findet, in einer Weise sich entwickeln läßt, gegen welche jene nichts einzuwenden hat. Möglich, daß die Lehre von der Rechtfertigung, die für den Schwachen und noch mehr für den Gefallenen, wenn er sie im Glauben erfaßt, einen, wir geben es zu, unschätzbaren Trost gewährt, ohne unbiblische Gestalt

anzunehmen, sich von Dunkelheiten und Widersprüchen gänzlich reinigen läßt. Das alles aber ist Geschäft des Theologen, nicht des Philosophen: denn diese und ähnliche Lehren sind ganz unleugbar historischen, nicht philosophischen Ursprungs, und in unsrer Zeit, wo jeder schlecht oder gut philosophirt und nur auf diesem Wege belehrt seyn will, liegt es tief genug im Interesse der Theologen als derjenigen, die sich nicht etwa blos zufällig die Urkunden der positiven Religion zur Uebung für ihre philologischhistorische Gelehrsamkeit und ihren kritischen Verstand gewählt, sondern ihre geistige Kraft aufrichtig und demuthig dem Schutz und der Förderung der Religion gewidmet haben, nachzuweisen, daß alle Fortschritte wissenschaftlicher Cultur das Licht des Evangeliums zu überstrahlen noch nicht vermocht haben, vielmehr umgekehrt auch jetzt noch von diesem der Antrieb zur Erweiterung des religiösen Gesichtskreises ausgeht. In keinem Falle finden wir es der Philosophie würdig, wenn sie, wie der Knabe nach bunten Schmetterlingen, nach oberflächlichen Analogieen mit christlichen Glaubenslehren hascht und sich solcher leichtfertiger Uebereinstimmung wie großer Entdeckungen freut. Sie kann sich weit eher den Vorwurf gefallen lassen, beim Allgemeinen stehen geblieben zu seyn, wenn dieses nur wohl begründet ist; auch wenn man die Einfachheit ihrer Lehren Armut zu nennen beliebt, kann sie sich leicht damit trösten, daß ein kleines aber gesichertes Eigenthum einem weitläufigen Besitz, auf dem eine große Schuldenlast ohne Aussicht auf zu ermöglichende Abzahlung lastet, wohl vorzuziehen ist. In der That aber scheint es fast, als ob diejenigen, welche auf eine reichgegliederte Glaubenslehre so viel Gewicht legen, nur darin eine Entschädigung für die Entbehrung des mythologischen Ueberflusses der griechi-

schen Götter- oder der katholischen Heiligen-Welt zu finden vermöchten. Unsre Religionsphilosophie ist freilich nicht einem mächtigen Dome vergleichbar, dessen düstere Wölbung ein durch bunte Fensterscheiben tausendfältig gebrochenes schwermuthigstes Dämmerlicht ahnungsvoll umspielt; eher vielleicht einem stillen Kirchlein auf heitner Höhe vom hellen Morgenstrahl durchleuchtet. Aber man frage sich nur offen und ehrlich, ob die mittelalterliche Romantik der Dome und ihres Cultus, deren Poesie wir gar nicht erkennen, dem religiösen Bedürfniß unsrer Zeit, zumal des auf die einfachen Lehren und Gebräuche des Evangeliums und des Urchristenthums zurückgegangenen Protestantismus, zu entsprechen geeignet sey. Zurückphantasiren kann man sich allerdings in längst vergangene Jahrhunderte und wehmüthig ihren Untergang beklagen, aber nicht sie wieder herausbeschwören: dies vermag nicht die heifste Sehnsucht, nicht des größten Königs Macht. Daß unsre Religionsphilosophie nur zu einer Versöhnung mit dem protestantischen Christenthum die Hand bieten kann, versteht sich hiernach von selbst, schon deshalb, weil Philosophie in der unabhängigen Selbstständigkeit, die wir voraussehen, nur mit dem Prinzip des Protestantismus vereinbar ist. Zugleich kann nicht zweifelhaft seyn, mit welcher bestimmteren Färbung der heutigen protestantischen Theologie wir eine nähere Einigung für möglich halten. Nicht mit dem ältern theologischen Nationalismus, der mehr zu wissen sich anmaßt, als er wissen kann, indem er die Möglichkeit einer besondern Offenbarung schlechthin leugnet und der Vernunft eine schöpferische Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit beilegt, die unsre Psychologie keineswegs finden kann, und der den an sich richtigen Begriff der Außerweltlichkeit Gottes auf eine abstracte Spize hinaus-

treibt, wo er zur Außerwirksamkeit wird und mit einer lebensdigreligiösen Weltansicht unverträglich ist. Aber eben so wenig mit jenem absoluten Supernaturalismus, der entweder mit willkürlicher Halsstarrigkeit seine frommen Gefühle, denen wir alle Gerechtigkeit wiederaufzuhören lassen, an ungeprüfte und nicht zu prüfende Dogmen klammert, ohne sich auf gelehrtte Untersuchung und philosophisches Denken einzulassen, oder diese zwar nicht verschmäht, aber der freien Forschung doch ein durch blos subjectiven Glauben gestecktes, daher durchaus ungerechtfertigtes Ziel vorhält. Es ist daher nur der Geist des kritischen Supernaturalismus, von dessen ernstem Streben nach treuer unentstellter Auffassung des historisch Gegebenen, von dessen richtiger Würdigung der Macht der Wissenschaft und insbesondere des philosophischen Gedankens in unsrer Zeit und von dessen Einsicht in die Nothwendigkeit einerseits, den Forderungen des Denkens Genüge zu leisten, anderseits aber, dem Heilighum der Religion nur mit ehrenbietiger Scheu zu nähern, — wir eine geräuschlos fortschreitende aber auch dauerhaftere Versöhnung zwischen Philosophie und Religion erwarten, als die glänzenden Meteore, die unsrer Jahrhundert in so bedeutender Anzahl vorübergeführt hat, sie zu Stande bringen konnten. „Die sille Macht ist groß!“ Dies mag der Denkspruch unsrer ganzen Philosophie in ihrem ruhig fortarbeitenden Streben nach exakter Wissenschaft, dies auch insbesondere die Lösung für die Fortbildung der Religionsphilosophie seyn.

Nach unsrer innigsten Ueberzeugung ist ein unausgesetztes Zurückgehen auf die heilige Schrift ein tiefes Bedürfniss unsrer Zeit. Wo ist eine Philosophie, die frech genug wäre, dem sittlich religiösen Geiste zumal des neuen Testaments ihre Aner-

kennung zu versagen? Wo ist eine Philosophie, die den Namen einer vernünftigen und verständigen zu verdienen wünschte und mit jenem Geiste in Widerspruch stehen wollte? Mit dem Geiste des Evangeliums bedarf es der Versöhnung nicht, und auch das Evangelium hat sich jetzt, wo die Sterne der materialistisch-theistischen Schulen längst verbleicht sind, nicht über Angriffe der Philosophie zu beklagen, die dem Undank des Kindes gegen seine Mutter gleichen würden. Denn hat griechische Philosophie dem Christenthum wissenschaftliche Form gebracht, so verdankt umgekehrt die philosophische Sitten- und Religions-Lehre ihren reinern und höheren Gehalt dem Geiste des Evangeliums. Ist sie nun darüber nicht vollkommen gewiß, daß sie diesen Geist rein und unverändert in sich aufgenommen hat, so kann ein immer erneutes Zurückgehen zur Quelle, aus der dieser Geist hervorströmte, nur stärkend, erfrischend und fruchtbringend seyn. Weit mehr aber als die philosophische Wissenschaft bedarf der Erquickung aus der historischen Quelle unser ganzes heutiges Leben selbst, das in seinem Jagen nach Rüglichen und Angenehmen, in seiner genüßsüchtigen Verstreutheit, seiner Gefühlsflacheit, seinem Leichtsinn, seiner Neuerlichkeit, seiner platten Verständigkeit höchst kümmerliche Anregung zu religiöser Erhebung darbietet. Es thut diesem Zeitalter Roth, die Bibel endlich einmal wieder nicht bloß aus dem kritischgelehrten und philosophischdogmatischen, sondern auch aus dem ascetischen Standpunkt zu betrachten und zu lesen, und so lange wenigstens allen dogmatischen Streit, alle kritischen Zweifel bei Seite zu sezen; sich zu erbauen an dem unerschütterlichen gläubigen Vertrauen Abr. ham's, an der moralischen Kraft und dem Gottesgesandt ... Bewußtseyn eines Moses, an dem Feuergeist und dem

ten-
edlen

born der Propheten, an des Psalmisten Entzückung über die Herrlichkeit der Natur, seinem inbrünstigen Gebet, seiner reuigen Zerknirschung, an der Gefühlstiefe eines Johannes, an dem hellen Geiste und heiligen Eifer eines Paulus, endlich sich zu erheben, zu begeistern an der gottinnigen Liebe, Demuth und Hingebung Jesu Christi selbst, an der unendlichen sittlichen Schönheit, seiner Lehre und seines Wandel's, seiner menschenfreundlichen liebevollen Fürsorge für die Besserung und Verhüigung der Gefallenen, der Verschmelzung von sanster Milde und Erhabenheit in dem Vaterbild, das er uns von Gott giebt, und mit tiefer, das ganze Gemüth durchbebender Wehmuth seinem Leiden und Tode zu folgen und diesen Seelenschmerz sich einen mächtigen Hebel zur Besserung werden zu lassen.

Hierher gehört nun endlich auch die Beziehung der philosophischen Religionslehre zu dem Cultus und der Versöhnung mit diesem. Daß man hierbei an den äußern Cultus zu denken habe, ist wohl von selbst klar; doch ist es nothwendig, auf den bereits oben erwähnten innern Gottesdienst zuvor noch einmal zurückzukommen. Bei Kant ist Religiosität eigentlich nichts andres als die unter den Gesichtspunkt des göttlichen Gebots gestellte Moralität. Für uns gehört diese Bestimmung wohl allerdings mit zum Begriff der Religiosität, macht sogar ein sehr wichtiges Moment in ihm aus, aber es fehlt noch viel daran, daß er dadurch erschöpft würde. Dies geschieht nur durch die Gesamtheit der oben namhaft gemachten religiösen Verpflichtungen. Diese sind aber, obwohl von praktischen Folgen, durchaus nicht alle blos praktischer Art, sondern beziehen sich zum Theil nur auf die Stimmung des Gemüths, das sie zum Tempel Gottes weihen sollen. Denn neben Gehorsam, Gottesfurcht, Dankbarkeit, sollen auch Vertrauen, De-

muth, Liebe, Ergebung, Hoffnung in der Religiosität ihren Platz finden. Die Religion soll nicht blos zur Tugend ermuntern, sondern auch in Leibes- und Seelen-Leiden trösten und beruhigen. Der Gottesgedanke soll nach allen seinen Beziehungen in der Seele lebendig, zum Mittelpunkt, zum Schwerpunkt des ganzen geistigen Lebens werden, für Theoretisches wie Praktisches den tiefsten Hintergrund bilden, mit dem freilich das Getreibe im Vordergrund des Daseyns fraternistren zu wollen sich nicht beikommen lassen darf, sondern der in unerreichbarer, Chrfurcht gebietender Entfernung sich ausbreitet und dem Natur- und Menschen-Leben seine Endlichkeit zurückspiegelt. Der Gottesgedanke soll aber nicht als bloßer abstrakter Begriff Platz greifen, es soll an seine objective Wahrheit geglaubt, und dadurch der Wille regiert, das Gefühl ergriffen und zu jener Innigkeit der Andacht gestimmt werden, die allerdings ihr Mysterium hat, das nicht entweicht werden darf. Wo in solcher Weise die Gottesidee Denken, Wollen und Gefühl überall begleitet und leitet, da ist der christliche Ausdruck „Einkehr, Aufnahme des heiligen Geistes Gottes“ allerdings an der rechten Stelle, und man kann ohne alle Schwärmerei und Dunkelheit der Begriffe im subjectiven, psychologischen Sinne gar wohl sagen, daß der Geist Gottes bem, der ihn in sich aufgenommen, zum Beistand werde auf allen seinen Wegen und ihn in alle Wahrheit leite. Allein dieser Geist Gottes ist, wie gesagt, nicht der bloße Begriff, sondern der als wirklich geglaubte Gegenstand dieses Begriffs. Wie nun aber wird denn Gott wahrhaft geglaubt? Auf doppelte Weise: verborgner, oft unbewußt, im zuversichtlichen sittlichen Thun, das nicht blos an seinen Werth, sondern auch an seinen endlichen Erfolg glaubt; und

offenkundiger, klar bewußt, im Gebet. Der Rechtschaffene handelt, als ob er es (aus Erfahrung oder durch Demonstration) wüßte, daß es einen wahrhaft seyenden und wirkenden Urheber und Beschützer des Guten gäbe, als ob dieser für ihn ein Gegenstand der Erkenntniß wäre; er supplirt also dieses Nicht-Wissen, dieses Nicht- in-Erfahrung-Bringen durch den Glauben. Aber er kann sich dabei gar wohl der Persönlichkeit Gottes und der näheren Bestimmungen derselben unbewußt bleiben, ja, aus einer falschen Scham, unbewußt bleiben wollen. Es galt zumal im achtzehnten Jahrhundert und in Deutschland für besonders philosophisch, das Nichtwissen hier möglichst weit auszudehnen, seinen Glauben zu verdecken und damit zu verschleiern, lieber von dem Abstractum der Gottheit als von der Person Gottes zu reden, zwar nicht den verweigerten Unglauben der materialistischen Schule zu wagen, aber sich doch, um des Ruhms der Aufklärung willen, eines entschieden ausgesprochenen Glaubens zu schämen, die Nothwendigkeit des Glaubens theoretisch anzuerkennen, dabei aber mit einer gewissen freigeisterischen Frivolität zu verstehen zu geben, daß man sich von den Consequenzen nichts deshalb weniger freizuhalten wisse. Von dieser falschen Scham können wir nun auch Kant nicht freisprechen. Denn nicht nur betont er zuweilen den Unterschied zwischen dem constitutiven und regulativen Gebrauch eines Princips mit einer Härte, als wolle er sich damit eine Hinterthür zur Flucht für den äußersten Fall offen halten*), sondern auch namentlich seine Beurtheilung des

*) So entchlüpft ihm z. B. in der Logik (Elementarlehre §. 3, Num. 3.) der bedenkliche Ausdruck: „die Realität der Idee von Gott kann nur in praktischer Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sey, — also nur für diese Absicht bewiesen werden.“

Werthes des Gebets*), mit der wir, dem größten Theile nach, durchaus nicht einverstanden seyn können, gehört hierher.

„Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst — sagt Kant — und darum als Gnademittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein blos erklärttes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der innern Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unseren Thun und Lassen wohlgefällig zu seyn, d. i. die alle unsre Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der „„ohne Unterlaß““ in uns Statt finden kann und soll.“ Erläuternd fügt er in einer Anmerkung noch hinzu: „In jenem Wunsch, als dem Geiste des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott), in diesem aber, da er sich durch Worte, mithin äußerlich erklärt, auf Gott zu wirken. Im ersten Sinne kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit Statt finden, wenn gleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Daseyn Gottes als völlig gewiß beheuern zu können; in der zweiten Form, als Anrede, nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens, (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sey, in der Meinung, daß, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. St. IV.
Anmerk.

könne. — — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein jeder bestätigt finden, wenn er sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen denkt, den ein Anderer, ich will nicht sagen, im lauten Beten, sondern auch nur in der dieses anzeigenenden Gebehrdung überraschte. Man wird, ohne daß ich es sage, von selbst erwarten, daß jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde. Warum das aber? Daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe; und eben so beurtheilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Gebehrdung betrifft, die der nur haben kann, welcher Iemand außer sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiel der Fall nicht ist.“ — Die Härte dieser Beurtheilung mildert sich zwar etwas, wenn man bemerkt, daß sie eigentlich nicht gegen das Gebet überhaupt gerichtet ist — denn das Dankgebet als Erfüllung der Pflicht der Dankbarkeit müßte doch jedenfalls Gott wohlgefallen —, sondern nur auf die eigentliche Bitte geht, sobann wiederum am meisten den förmlichen wörtlichen Ausdruck betrifft, endlich, was aus den hier nicht mitgetheilten nachfolgenden Worten deutlich erhellt, hauptsächlich gegen das Gebet als Verpflichtung für Jedermann protestiren soll, um es vielmehr dem Bedürfniß des Einzelnen anheim zu geben. — Auf Worte und Formeln kommt's freilich nicht an; der Wunsch, die Sehnsucht kann sich auch in bloße Bilder und Gefühle kleiden, aber die Bitte läßt sich religionsphilosophisch rechtfertigen, und kein Mensch ist so stark und so vollkommen, daß er sich ihrer gänz-

lich zu überheben berechtigt wäre. Vor allen Dingen drückt sich im Gebet, welcher Art es immer sey, noch bestimmter als im zuversichtlichen moralischen Handeln der Glaube an Gott aus. Der Glaube vollzieht hier gleichsam eine absolute Position, stellt sich Gott als wirkliche Person gegenüber und setzt sich mit ihm in ähnliche Beziehung, wie wenn er ein Gegenstand sinnlicher Erfahrung wäre. An Gott denken, von ihm reden, über sein Wesen und seine Eigenschaften reflectiren, heißt noch nicht an ihn glauben. Der wahre Glaube stellt Gott eben nur gerade so vor, wie der inbrünstig Betende. Das Gebet ist also zuvörderst der lebendige Ausdruck wahren innigen Glaubens. Im Gebet werden aber auch die religiösen Verpflichtungen des Vertrauens, der Demuth und der Ergebung am vollkommensten ausgeübt, und zwar tritt bei der eigentlichen Bitte, die Kant eben verschmäht, die Demuth als hauptsächliches Erforderniß hervor. Es ist wahr: Vertrauen, Ergebung, so wie Dank läßt sich Gott wohl auch in der bloßen Gesinnung darbringen, die, wenn sie an ihn denkt, gleichsam in dritter Person von ihm redet; um aber an Gott in der zweiten grammatischen Person denken zu können, wo die Rede in Anrede übergeht, bedarf es allerdings der Demuth. Wer dies nicht kann, der gleicht dem verstockten Kinde, dem die Bitte zu schwer wird, um sie zu wagen; oder er belügt sich selbst hinsichtlich seines Glaubens, er glaubt gar nicht fest und innig an Gott: denn er tritt, sich seines Glaubens schägend, zurück, wenn er damit Ernst machen und sich an Gott, gleich' als einen wirklich Erscheinenden wenden soll. Der Bittende erklärt allerdings seine Abhängigkeit, seine Ohnmacht. Darum sträubt sich der Hochmuth der sogenannten starken Geister gegen das Bittgebet, und doch ist's nur Bettelstolz: ihre Ohn-

macht und Beschränktheit gestehen sie theoretisch ein, sie wollen sie nur nicht praktisch zugeben. Der Betende „stellt sich nicht, als ob er von der Gegenwart Gottes überführt wäre“, dann wäre ja all sein Thun nur Heuchelei, sondern er glaubt wirklich, daß Gott nicht nur ist, sondern auch seine Wünsche und seine Gelöbnisse vernimmt. Das Gebet fordert nicht unbedingt Worte, denn wie oft mißlingt es uns ganz, in Worten auszusprechen, was wir fühlen und wünschen, noch weniger bedarf es der lauten Rede und der äußern Geberde (die jedoch im öffentlichen Gottesdienst, in der zur allgemeinen Sitte gewordenen Form auch nicht vernachlässigt werden darf), es ist aber nur das Zeichen eines Zeitalters, dem die Religion abhanden gekommen ist, wenn der beim Beten Ueberraschte Ursache haben soll, sich zu schämen, und nicht vielmehr darauf Anspruch hat, Gegenstand einer erhöhten Achtung zu werden. So größer der Geist, der betet, um so rührender und erhebender der Anblick. Wie dogmatisch beschränkt auch Newton seyn möchte: daß er sein Haupt entblößte, so oft er den Namen Gottes aussprach, hat etwas Ehrenwürdiges, und der mächtige Fürst, der sich aufrichtig vor Gott demüthigt, erscheint dadurch nur um so größer. Daß Gott nicht unsers Gebetes bedarf, versteht sich in jeder Beziehung ganz von selbst, daß ihm aber unsre kindliche Bitte wohlgesonnen wird, wenn sie nur überhaupt auf das Würdige gerichtet ist, haben wir nicht zu bezweifeln: denn wie sollte Gott die Bitte um Kraft zum Guten gleichgültig oder gar verwerflich erscheinen? Daß ein Gebet, welches sich nur bei Gott „Gunst zu verschaffen“ beabsichtigt, ohne allen sittlich-religiösen Werth, nur die Eingebung eines vorsichtigen Egoismus seyn würde, das wird Niemand bestreiten wollen. Ob das Gebet auf Gott einwirken kann, ist eine Frage, die natür-

lich theoretisch ganz unentschieden bleiben muß, da uns ja das Theoretische hier überall verläßt. Daß, wenn eine solche Einwirkung möglich, sie durch Gottes Willen mit Beziehung auf die Erfüllung des sittlichen Weltzwecks zugelassen seyn wird, d. h. also, daß, wenn Gott (in Beziehung auf sittliche Wünsche) durch menschliches Gebet bestimmt werden kann, dies geschieht, weil er sich bestimmen lassen will, muß nothwendigerweise vorausgesetzt werden. Wird aber die religiöse Verpflichtung zum Bittgebet einmal eingestanden, so ist es auch durchaus nothwendig, an die Wirksamkeit desselben, an die im Zusammenhang damit stehende göttliche Hülfe zu glauben, diese nicht für eine blos scheinbare, als eine nur subjective, psychologisch zu erklärende Erscheinung zu betrachten. Denn eine nur scheinbare Hülfe annehmen, hieße ja eben, nicht wahrhaft glauben, daß, sondern sich nur so stellen, als ob Gott uns zum Guten befehle. Ein Beten, das nur auf die psychische Wirkung speculirte, im Hintergrund des Gemüths aber an der Realität des ganzen Vorganges zweifelte, würde, wenn es anders möglich wäre, das unwürdigste Gaukelspiel, der nichtswürdigste Selbstbetrug seyn; es gliche einem wollüstigen Opiumrausch, den sich der Nüchterne wohlbedacht bereitet, um der Unnehmlichkeit der Träume zu genießen, von deren Wesenslosigkeit er vollkommen überzeugt ist. Wer so betet, der sündigt bekend, denn er entweicht das Heilige. Wie die Hülfe, welche das Gebet bringen soll, geschehen mag, erforschen zu wollen, ist eine ganz wertlose und unfruchtbare Grübelei: denn alles Theoretiren ist hier weder am Platze noch von Erfolg. Auch hier ruht der Glaube nicht auf der theoretischen Einsicht der Möglichkeit, sondern auf der moralischpraktischen Nothwendigkeit. Am besten also, es bleibt ganz dahingestellt,

ob die Hülfe Gottes durch eine supernaturalistische oder rationalistische Hypothese erklärt werden soll. Der Rationalismus führt leicht zu einem rohen, an Fatalismus streifenden Determinismus. „Es geht und gehe, wie es gehen kann, nachdem Gott alles vorherbestimmt hat“; diese Ausserung drückt zwar religiöse Ergebung aus, aber in einer einseitigen Höhe, die an heidnische Verstocktheit grenzt. Der Supernaturalismus anderseits hat sich vor Schwärmerei zu hüten, die in der Gnadenwahl auch ein Ziel erreicht, das mit sittlichen Ueberzeugungen unvereinbar ist. Im Uebrigen aber muß in Beziehung auf supernaturalistische Vorstellungweise bedacht werden, daß zwischen dem Wollen und Vollbringen des Guten ein großer Unterschied ist, daß, wer nur das Wollen hat, zwar gut in der Gesinnung, aber schwach in der Kraft ist und sich, im Gefühle solcher Schwäche, wohl Beistand von Oben ersuchen kann; wird ihm nun dieser zu Theil, so ist sein sittlicher Wandel allerdings nicht blos sein Werk, allein auch nicht blos Gottes Werk (wodurch es aufhören würde, sittlichen Werth zu haben), sondern beides zugleich. Unser Begriff von Freiheit schließt ja übrigens niemals Motiven des bewußten Handelns aus; Motiven aber sind nicht Zwangsveranstaltungen, sondern werden immer nur erst durch den Willen wirksam; Motiven für den menschlichen Willen können also auch von Gott ausgehen, ohne daß dadurch der Mensch gezwungen, ohne daß er unfrei, ein blindes Werkzeug der höhern Macht wird. Das stärkste, natürlichste und klarste Motiv zum sittlichen Vollbringen ist aber der Glaube an die Gegenwart Gottes, an sein allsehendes Auge, der sich eben am lebendigsten im Gebet ausspricht. Darum ist das gläubige Gebet um Kraft zum Guten nie vergeblich. Dies ist aber das Mysterium der Andacht, daß sich

zwar einerseits ihre Wirkung durch die Herrschaft des Gottesgedankens und des Glaubens an seine Gegenständlichkeit als eine psychologisch begreifliche darstellt, anderseits aber dieser lebendige Glaube selbst unaufhörlich darauf bringt, über diese bloß subjective Erklärung hinauszugehen und ein, seiner nahen Beschaffenheit nach verborgen bleibendes, objectives Geschehen, einen wirklichen Verkehr mit Gott, für wahr zu halten; und ohne diesen Glauben giebt es wiederum keine religiöse Beruhigung, keine moralische Erhebung für den Schwachen. Aus dem nur subjectiven oder wenigstens objectiv problematischen Daseyn bloßer Vorstellungen, mögen sie nun Phantasiebilder, Begriffe, oder Ideen genannt werden, lässt sich kein Trost und keine Ermuthigung schöpfen. — Dies sind unsre Ansichten über den innern Cultus des Gebets.

Was den äußern Cultus betrifft, so ist an der gänzlichen Versöhnung der Religionsphilosophie mit ihm dann wenigstens nicht mehr zu zweifeln, wenn die Versöhnung mit dem Dogma zu Stande gekommen seyn wird. Bis dahin kommt alles nur darauf an, wie weit er vom Dogma abhängig ist, und wie weit er nur auf dem religiösen Geiste und den allgemein anerkannten Lehren der heiligen Schrift beruht. Die protestantische Kirche gewährt ihren Gliedern hier so viel Freiheit, die Formen ihres öffentlichen Gottesdienstes, ihre Symbole, ihre Ceremonien sind im Allgemeinen so einfach, würdig, bloßem äußerlichen Schaugepränge fremd und dem heitern Ernst, dem sittlich religiösen Geiste des Christenthums in seiner ursprünglichen Reinheit und Einfachheit, mit der sich die Religionsphilosophie so wohl einverstanden erklären kann, im Ganzen so angemessen, daß für Niemand ein zureichender Grund vorliegt, sich den öffentlichen Religionsübungen gänzlich zu entziehen

und an den Symbolen des Christenthums keinen Anteil zu nehmen. Daß der Ritus noch gar mancher Verbesserungen fähig und bedürftig seyn mag, läßt sich nicht in Abrede stellen, nur müssen die Veränderungen aus wahrem allgemein gefühlten Bedürfniß hervorgehen, nicht das widerliche Gepräge der Willkür Einzelner an sich tragen, noch viel weniger zu kom dienhaften Actionen führen. Ueberall kommt hier auf Sitte, Volkseigenthümlichkeit, Bildungshöhe viel an, und der einen Gemeinde kann lästig seyn, was der andern noch immer erbau lich ist. Daß die belehrende, begeisternde, ermunternde und tröstende Rede, der beruhigende, erhebende, erwärmende Gesang, daß das Wort und der Ton, mit bescheidenem Gebrauche des letztern, die hauptsächlichen Belebungsmittel der Andacht sind und bleiben, daß die ästhetischen Wirkungen der Baukunst, Sculptur, Malerei weit sparsamer angewendet werden müssen, wenn sie nicht, anstatt zur innern Sammlung mitzuwirken, eine äußerliche Zerstreuheit hervorbringen sollen, davon sind wir überzeugt. Aller äußere Gottesdienst hat nur Werth in Beziehung auf den innern: denn daß der Besuch der Kirche und die Theilnahme an den Sacramenten als blos Außenli ches nicht etwas Verdienstliches ist, bedarf in unserer Zeit kaum noch der Erwähnung. Die Rede aber ist der unmittelbare Ausdruck des Gedankens, und in den Läden verkörpert sich am Innigsten das Gefühl: die Bedeutung beider ist eine rein inner liche, wenigstens immer zunächst eine innerliche, alles Bildliche dagegen hat seine Bedeutung in der Außenwelt, und nur der tiefer Denkende und Sinnende lehrt von da zur Innerlichkeit wieder zurück. Von einer Religion, die nicht in unbestimmten Gefühlen schwelgen, nicht ihre Bekennner blos durch mächtige, die Phantasie erregende, das Gefühl überreizende Eindrücke

betäuben will, sondern Klarheit des Geistes, Reinheit und Festigkeit des Willens und stille, tiefe Innigkeit der religiösen Gemüthsstimmung in ihnen hervorzubringen für die einzige ihrer würdige Aufgabe hält, von einer solchen Religion können die schönen Künste, und zumal die bildenden, nur eine sehr bedingte Unterstützung erhalten. Nimmer dürfen sie vergessen, daß sie hier nur dienende für höhere Zwecke sind; und eben so suche der, welcher zur Kirche geht, weder Kunstgenüß, noch weniger wolle er Kunstkritik üben. Ist doch selbst die Kritik der Predigt eher zu unterdrücken, als zu suchen. Steht die Bildung des Predigers zu tief unter derjenigen Grenze, bei der uns noch Erbauung zu Theil werden kann, oder sind seine dogmatischen Ansichten mit den unsern in zu schroffem Gegensatz, so ist es besser, die Stelle zu meiden, wo, anstatt Balsam für das Herz, uns nur Galle gereicht wird. Wer übrigens mit der rechten Gesinnung in das Gotteshaus tritt, der wird da, wo er fühlt, daß die Worte vom Herzen kommen, daß sie von sittlichem Ernst, von heiligem Eifer eingegeben werden, nicht nur dem Andersdenkenden, anstatt lieblos über ihn zu urtheilen, die Achtung nicht versägen, sondern auch für sich selbst durch die Betrachtung des Entgegengesetzten und der Energie, mit der es in Schuß genommen wird, mancherlei Belehrung und Anregung zu ziehen wissen. Nur wo der hohle nichtige Schein, die bloße Eitelkeit, die Heuchelei, oder der Wortschwall, ohne Geist, Gefühl, Gesinnung, die Maske des Redners an geweihter Stätte vorgenommen hat, oder der Schlendrian gebankenlos seine herkömmlichen Redensarten abplärrt, ist alle Erbauung unmöglich. Der Prediger aber hat auf solche Nachsicht, wie wir sie von den Gliedern der christlichen Gemeinde fordern, in unsrer Zeit wenig zu rechnen, und ihn trifft die volle

Verantwortung, wenn er, nachlässig und leichtsinnig in seinem Berufe, wähnt, daß die Würde, die er trägt, und die Stätte, wo er lehrt, leeren Worten Nachdruck geben oder wol gar die Flecken eines anständigen Wandels zudecken könne. Die Klage über die Unkirklichkeit unserer Zeit trägt ganz unverkennbar ihren Grund nicht blos im Leichtsinn des Zeitgeistes, sondern auch in der Lauheit der Geistlichen: denn überall, wo der Beruf mit Eifer und Begeisterung, oft auch nur mit Herzlichkeit, geübt wird (freilich oft auch da, wo nur schöne Worte erklingen), da füllen sich noch immer die Kirchen, und zumal in kleineren Gemeinden ist Lehre und Beispiel des Seelsorgers von dem unmittelbarsten völlig nachweisbaren Einfluß. Viele widmen sich dem Dienste des Wortes Gottes und der Kirche, aber Wenige genug aus innerm Beruf, und auch unter diesen eignen sich nicht Alle diejenige wissenschaftliche Bildung an, welche die Höhe der Cultur in unsrer Zeit von dem Religionslehrer erfordert. Nicht in dem Zuwenig des gelehrtens sprachlichen und historischen Wissens wird hier gefehlt, wo jedenfalls eher zu viel todter Stoff sich anhäuft, der gar bald wieder in die Nacht der Vergessenheit zurücksinkt und blos denen, die ihn vom Kätheder herab lehren, gegenwärtig bleibt: eine durchgreifende philosophische Bildung thut vielmehr Noth. Diese beruht wieder nicht auf großer Gelehrsamkeit in der Geschichte der Philosophie oder der Aneignung des nothdürftigsten logischen Schematismus, in dem Sinne, wie etwa die Homiletik der Logik zu gedenken pflegt, sondern in einer echt dialektischen Bildung, die durch streng systematisches Studium der Philosophie begründet, durch genaue Kenntnißnahme der philosophischen und theologischen Gegensäcke der Zeit weiter entwickelt, und unter der Leitung scharfsinniger und gewandter Lehrer

geübt seyn will. Eine solche Dialektik ist die blanke Waffe, in deren Führung heutzutage der Lehrer der Religion erfahren seyn muß, um sein Heilthum zu schirmen. Alle Welt reflektirt, kritisirt, philosophirt; durch bloße Auctorität steht nichts mehr fest; der Gedanke muß für Alles Zeugniß ablegen, nur seine Beglaubigung gilt. Und wer mag dies tadeln? Das Denken kann irren, aber es kann sich nicht untreu werden: es trägt die Mittel zur Heilung seiner Irrthümer in sich selbst. Alles Andere schwankt: das Gefühl kann für Wahres und für Falsches begeistert werden, die Auctorität überliefert uns mit dem, was ewig bestehen muß, auch das träge Vorurtheil: was anders soll hier sondern als das Denken? Allein das tüchtige, das wissenschaftlich zusammenhängende Denken will erlernt seyn, indes die sogenannte aufgeklärte Masse sich einbildet, im Besitz geistiger Werkzeuge, Verstand und Vernunft zu stehen, deren Gebrauch nicht schwerer sey als der der Hände und Füße. Daher der bald skeptische bald dogmatische Naturalismus, der elektische Dilettantismus des unwissenschaftlichen Philosophirens auf eigne Hand. Die Anfänge der philosophischen Gedankenreihen liegen freilich größtentheils schon im gemeinen Bewußtseyn, darum zupft oder zerrt Feder daran; nur Wenigen aber, den großen Meistern des Denkens, ist es gegeben, sie gehörig abzuwickeln und bis ans Ende auszudenken, ohne sie zu durchwirren oder zu zerreißen. Darin nun zeigt sich der überlegene Geist des in der Schule großer Philosophen Gebildeten, daß er längere Gedankenreihen zu entwickeln, zu versolgen, festzuhalten, daß er jeden beliebigen Theil derselben in das hellste Licht des Bewußtseyns zu bringen versteht, daß er nicht nur die einzelnen Gedankenreihen, sondern auch ihre Berührungen, Durchkreuzungen, Verflechtungen kennt, daß er in den

Regionen des Gedankens nicht nur im Allgemeinen orientirt ist, sondern daß ein ganzes topographisches Netz vor ihm ausgebreitet liegt, welches Wege und Abwege, Heerstrassen und Fußsteige, Ausgangs- und Ziel-Punkte gleichmäig übersehen lässt. Die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts aber, die uns von ungeheuren Massen todten wüsten Schutts befreite, hat allerdings auch manches edle und ehrwürdige Denkmal niedergerissen oder beschädigt, und es mag jetzt gar wohl an der Zeit seyn, ferner zu erhalten und auszubessern: nicht aber durch bigottes beschränktes Zurücklenken zur alten blinden Auctorität, zum Reiche eines poetischen Überglaubens, einer gebankenlosen Gefühlsromantik; sondern wie Achill's Lanze nur selbst die Wunden heilen konnte, die sie geschlagen, so auch das Denken, das Philosophiren, das sich bewußt werden muß, wenn es zu weit gegangen ist, wenn es die Grenzen des Gegebenen überschritten, wenn es Begriffe gemacht hat, wo es vorgefundene hätte anerkennen, wenn es zerstört hat, wo es hätte schützen und erhalten sollen. Auf den Höhen der Wissenschaft, wo die Quellen entspringen, welche die flache Niederung des gemeinen Lebens befuchten und schmücken, brechen von Zeit zu Zeit Ungewitter los, welche die Landschaft mit Blicken durchzuden, mit Sturm und Wasserfluthen verwüsten, aber auch die Lüste reinigen, den vertrockneten Boden anfrischen und mancherlei Wust und Unrat fortchwemmen. Als ein solches Wetter ist die Periode der Aufklärung über unsren Häuptern hinweggezogen. Es scheint nun allerdings der Beruf der Religionswissenschaft unsrer Zeit, die Spuren des Verderbens, die jenes hinterlassen, die aber durch den Segen, den es verbreitet, weit aufgewogen werden möchten, zu tilgen: den versandeten Grund wieder aufzugraben und das mutwillig zerstörte wieder auf-

zubauen; — aber auf neuen dauerhaften Grundlagen und nicht als eine künstliche moderne Ruine im Geschmack abgeschiedener Jahrhunderte, sondern nach dem Bedürfniß der lebendigen Gegenwart. Nur in diesem Geiste kann eine dauernde Versöhnung zwischen Philosophie und Religion gestiftet werden.

Druckfehler und Verbesserungen.

S. 11. 3. 15 v. o. st. Kategorien	l. Kategorien
— 12. — 12 v. u. — dieser	= diese
— 44. — 10 v. u. — Analogien	= Analogien
— 56. — 3 v. o. — roh	= roh als der Fetischist mus
— 71. — 13 v. o. — seien	= seyen
— 76. — 7 v. o. — die	= den
— 80. — 14 v. u. — biesen	= ibnen
— 81. — 9 v. u. — nicht erst auf	= nicht auf
— 83. — 4 v. o. — Irgendwohergetroffen seyn	= Irgendwohergetrof- fenseyn
— 91. — 12 v. o. — erfüllt	= gewährt
— — — 8 v. u. — unmittelbar	= mittelbar
— 96. — 13 v. u. — unübertreffliche	= unübertreffliche,
— 108. — 3 v. o. — daß	= daß er
— 113. — 4 v. o. — Art	= Art,
— 114. — 6 v. u. — sein	= seyn
— 121. — 14 v. o. — ist	= ist,
— 129. — 14 v. u. — Besondern	= Besonbern,
— 139. — 5 v. u. — bser	= der
— 142. — 13 v. o. — auch	= auch
— 151. — 9 v. o. — Glückseligkeit	= Glückseligkeit,
— 158. — 12 v. u. — zur	= zu
— 197. — 6 v. u. — sein	= seyn
— 211. — 7 v. u. — eine	= ein
— 216. — 7 v. u. — Unend lichen	= Unendlichen
— 226. — 3 v. o. — Mensch, oder	= Mensch also, oder
— 228. — 4 v. o. — Theologie	= Theologie
— 231. — 12 v. o. — Naturforscher sich	= Naturforscher
— 257. — 5 v. o. — dunkelen	= dunklen

Druck von Bernh. Lauhnig jun.





